Michael Löwy
Robert Sayre

Εξεγερση και Μελαγχολια

Ο Ρομαντισμός στους Αντίποδες της Νεοτερικότητας



Εναλλακτικες Εκδοσεις
Δοκιμια 9

MICHAEL LÖWY-ROBERT SAYRE ΕΞΕΓΕΡΣΗ ΚΑΙ ΜΕΛΑΓΧΟΛΙΑ

ΕΝΑΛΛΑΚΤΙΚΕΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΔΟΚΙΜΙΑ 9

Michael Löwy-Robert Sayre

ΕΞΕΓΕΡΣΗ ΚΑΙ ΜΕΛΑΓΧΟΛΙΑ

Ο ρομαντισμός στους αντίποδες της νεοτερικότητας

Μετάφραση: Δέσποινα Καββαδία
Εισαγωγή: Γιώργος Καραμπελιάς

ΕΝΑΛΛΑΚΤΙΚΕΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ/ΔΟΚΙΜΙΑ 9

Θεμιστοκλέους 37, Αθήνα, τηλ.: 38.26.319, fax: 38.39.930
Μετάφραση: Δέσποινα Καββαδία
Εισαγωγή, σημειώσεις, επιμέλεια: Γιώργος Καραμπελιάς
Επιμέλεια, διορθώσεις: Χριστίνα Σταματοπούλου
Σελιδοποίηση: Νάσια Παναγούλια
Εκτύπωση: Αφοι Χριστοδούλου ΕΠΕ, Μαυρομιχάλη 134, τηλ. 64.45.629

ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΔΙΑΘΕΣΗ
ΑΘΗΝΑ: Αθ. Χριστάκης, Ιπποκράτους 10, τηλ. 36.07.876
«Κατάρτι», Μαυρομιχάλη 9, τηλ. 36.01.271
«Εναλλακτικό Βιβλιοπωλείο», Θεμιστοκλέους 37, τηλ.: 38.02.644
ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ: Κέντρο Βιβλίου, Λασσάνη 3, τηλ.: 031-23.74.63
ΛΕΥΚΩΣΙΑ: Βιβλιοπωλείο «Γιαλούσα»,
Πειραιώς και Τομπάζη 71, τηλ.: 003572-36.74.13

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Εισαγωγή

Είναι τα βλέφαρά μου διάφανες αυλαίες
Όταν τανοίγω βλέπω εμπρός μου ό,τι κι αν τύχει
Όταν τα κλείνω βλέπω εμπρός μου ό,τι ποθώ

Ανδρέας Εμπειρίκος, *Πουλιά του Προύθου*

Στην εισαγωγή που ακολουθεί δεν κρίναμε σκόπιμο να μείνουμε σε μια συνοπτική παρουσίαση της θεματολογίας του βιβλίου αλλά να θίξουμε κάποια ερωτήματα που ανακύπτουν, ιδιαίτερα αυτά που αφορούν τον ρομαντισμό στην Ελλάδα, καθώς και τα μεγάλα νεορομαντικά κινήματα της εποχής μας, το οικολογικό και την αναζήτηση εδάφους. Η συγκυρία, τέλος, μας παρακινεί να εισάγουμε προς συζήτηση θέματα όπως η νεορομαντική υφή και εξέλιξη των απελευθερωτικών κινημάτων του τελευταίου ημίσεως του αιώνα, ο εβραϊκός επαναστατικός μεσσιανισμός –εκπρόσωποι του οποίου (π.χ. Λούξεμπουργκ, Μπλοχ, Μπένγιαμιν) παρουσιάζονται εκτενώς στη μελέτη των Sayre-Löwy– κλπ.

*Το θεμελιώδες ερώτημα που θέτουν οι συγγραφείς στην έκθεσή τους, και στο οποίο προσπαθούν, με δεξιοτεχνία και γνώση, να απαντήσουν, είναι το εάν εξακολουθούν και **σήμερα** να ισχύουν οι προϋποθέσεις της ρομαντικής κριτικής στη νεωτερικότητα· ερώτημα στο οποίο απαντούν καταφατικώς: η ρομαντική κριτική όχι μόνο εξακολουθεί να έχει νόημα στις μέρες μας αλλά συνεχίζει να αποτελεί μια από τις βασικές προϋποθέσεις για τη διαμόρφωση μιας μη-πραγμοποιημένης και μη-πραγμοποιητικής πρότασης στους τομείς της τέχνης, της πολιτικής, της φιλοσοφίας.*

Έχω την αίσθηση, εντούτοις, πως βρισκόμαστε πίσω από τις πραγματικές εξελίξεις και συνεχίζουμε να ομιλούμε περί όνου σκιάς: ο ορθολογισμός έχει καταστεί πλέον αποκλειστικά –ή σχεδόν– εργαλειακός· ετοιμάζεται ήδη να μεταλλάξει το DNA του ανθρώπου και απειλεί να τον μεταβάλει σε ένα αυτόματο, εφιάλτη που η ίδια η ρομαντική φαντασία μιας Μαίρης Σέλλεϋ δεν τόλμησε να αποτυπώσει στον Φρανκενστάιν της. Υπ' αυτές τις συνθήκες, η ρομαντική απόρριψη καθίσταται όχι μία επιλογή ανάμεσα σε άλλες, αλλά τείνει να αποτελέσει ***βασικό*** *στοιχείο οποιασδήποτε απελευθερωτικής πρότασης σε αυτή την καμπή της χιλιετίας.*

Αν ορίσουμε τα δύο μεγάλα ρεύματα που διαπερνούν τη βιομηχανική και τη μεταβιομηχανική κοινωνία ως το ρεύμα του ορθολογισμού από τη μια και εκείνο της ρομαντικής αντίδρασης από την άλλη, η σχεδόν ολοκληρωτική απορρόφηση του «ορθολογισμού» από την εργαλειακή του εκδοχή μεταβάλλει τον «ρομαντισμό» σε ***καθοριστικό*** *ορίζοντα της απελευθερωτικής στρατηγικής –πάντα σε σύνθεση με τον ορθολογισμό, αλλά με σαφώς ρομαντικό πρόσημο. Κάτι τέτοιο έχει ήδη συμβεί σε ό,τι αφορά τη λογοτεχνία –και την ποίηση κατ' εξοχήν– από τα τέλη του 18^ου^– αρχές του 19^ου^ αιώνα: ο ρομαντισμός θα είναι ήδη κυρίαρχος και μόνον ο 18^ος^ αιώνας θα παραμένει, μέχρι τη Γαλλική Επανάσταση, ο αιώνας του Ορθού Λόγου και του Διαφωτισμού, πριν δηλαδή ακόμα πάρει σάρκα και οστά ο νέος μηχανοποιημένος κόσμος. Στο εξής, όσο περισσότερο θα ενισχύεται και θα επεκτείνεται η μηχανοποίηση στο επίπεδο της κοινωνίας και των ανθρώπινων σχέσεων, τόσο περισσότερο –αρχικώς στον τομέα της Τέχνης και όλο και περισσότερο στη φιλοσοφία, τις κοινωνικές επιστήμες, και εν τέλει στα κοινωνικά κινήματα και τον «αιρετικό» πολιτικό λόγο– θα επιβεβαιώνεται η ρομαντική* ***απόρριψη****. Προς επίρρωση μιας τέτοιας διαπίστωσης, πολύ χαρακτηριστική υπήρξε η ρομαντική έκρηξη στην Αγγλία, την κατ' εξοχήν χώρα του αναδυόμενου βιομηχανικού καπιταλισμού, ήδη στα τέλη του 18ου αιώνα, με πολύ πιο έντονο και ριζοσπαστικό τρόπο από οπουδήποτε αλλού. Οι Μπλέηκ, Κήτς, Κόλεριτζ, Γουέρντσγουωρθ, Σέλλεϋ, Southey, κλπ. συνιστούν μια κυριολεκτική anomalia*

selvaggia,[1]*. Αρκούν οι πίνακες του Μπλέηκ για να το καταδείξουν, συνταράσσοντάς μας.*

*Σε ό,τι αφορά όμως τα απελευθερωτικά **κοινωνικό-πολιτικά** οράματα της νεωτερικότητας –που διαμορφώνονται στη διάρκεια του 18ου και του 19ου αιώνα– συγκροτούνται μεν από ένα κράμα ορθολογισμού και ρομαντισμού, αλλά ο ορθολογισμός θα αποτελεί το κατ' εξοχήν θεωρητικό τους υπόβαθρο ιδιαίτερα για τον μαρξισμό, που επέπρωτο να κυριαρχήσει τουλάχιστον για έναν αιώνα. Σύμφωνα μ' αυτόν, η υπέρβαση του καπιταλισμού και της εμπορευματικής κοινωνίας θα πραγματοποιηθεί «μετά» από το υψηλότερο σημείο της καπιταλιστικής ανάπτυξης και θα οδηγήσει σε έναν κόσμο περαιτέρω «ανάπτυξης», στον οποίο θα έχουν «υπερβαθεί» οι αντιφάσεις της. Στην πράξη βέβαια, τίποτε τέτοιο δεν έγινε. Και ευλόγως, διότι η λογική της ανάπτυξης είναι μια λογική χωρίς **τέλος**, δεν επιτρέπει την έξοδο από τον κόσμο της αδιάκοπης διεύρυνσης των «αναγκών» και, επομένως, αποκλείει την έξοδο από τον κόσμο του εμπορεύματος. Η καπιταλιστική-εμπορευματική κοινωνία αποτελεί την πιο πρόσφορη κοινωνικό-οικονομική μορφή για την κάλυψη των αδιάκοπα διευρυνόμενων καταναλωτικών αναγκών. Αυτό απεδείχθη περίτρανα με την κατάρρευση των χωρών του υπαρκτού σοσιαλισμού, δηλαδή του κρατικού σοσιαλισμού και της **πολιτικής** δικτατορίας πάνω στις ανάγκες, που ήταν αδύνατο να ανταγωνιστούν τις χώρες της ελευθερίας του εμπορεύματος, δηλαδή της **εμπορευματικής** δικτατορίας πάνω στις ανάγκες. Οι χώρες αυτές κατέρρευσαν γιατί, ενώ ήταν θεμελιωμένες στην ίδια λογική –εκείνη της αδιάκοπης διεύρυνσης των αναγκών και της κατανάλωσης–, στάθηκαν ανίκανες να προσφέρουν έναν αυξανόμενο αριθμό εμπορευμάτων στα μέλη της κοινωνίας τους.*

Επί πλέον, η ίδια η ιστορική πραγματικότητα των εγχειρημάτων οικοδόμησης μη-καπιταλιστικών κοινωνιών υπονόμευε και εκ των ένδον το αξίωμα της υπέρβασης του καπιταλισμού στα πιο ανα-

---

[1] Δανειζόμαστε τον όρο από τον Τόνι Νέγκρι, ο οποίος μίλησε για «άγρια ανωμαλία» στο ομώνυμο βιβλίο του αναφερόμενος στον Σπινόζα. Εδώ χρησιμοποιούμε τον όρο μεταφέροντάς τον σε ένα διαφορετικό πλαίσιο.

πτυγμένα σημεία. Συνέβη μάλλον το αντίθετο. Η υπέρβασή του επιχειρήθηκε σε χώρες ***ασθενούς*** *καπιταλιστικής ανάπτυξης, ή μάλλον καπιταλιστικής υπανάπτυξης, από τη Ρωσία έως την Κίνα.*

Αυτές οι εξελίξεις απαξίωσαν, οριστικά, την πίστη στην ανάπτυξη ως την αναγκαία προϋπόθεση της εξόδου από την κοινωνία της αλλοτρίωσης και της πραγμοποίησης. Αντίθετα, ο «καπιταλιστικός ορθολογισμός», οδηγώντας στην κυριαρχία ενός αυτονομημένου οικονομικού μεγαμηχανισμού πάνω στον άνθρωπο, που χάνει έτσι κάθε δυνατότητα αυτοπροσδιορισμού και αυτονόμησης, αποδεικνύεται ο αποκλειστικός μονόδρομος της αναπτυξιακής ουτοπίας. Δεν μπορεί πλέον παρά να είναι ***εργαλειακός****. Η μοναδική διαφυγή απέναντι στο αδιέξοδο γίνεται η «κακή πλευρά της κοινωνίας», το «μαύρο ρόδο» του ρομαντισμού, που απορρίπτει τα πάντσερ του εμπορευματικού ορθολογισμού, υποστηρίζει την «επιστροφή» ή την «έμπνευση» από παλαιότερα κοινωνικά πρότυπα, και θέτει εκ νέου την ίδια την ανθρωπολογική και οντολογική διάσταση του ανθρώπου...*

Τη στιγμή που η βιοτεχνολογία ετοιμάζεται να εισβάλει πλησίστια στον κόσμο μας για να οδηγήσει στην έσχατη παρέμβαση, στην ίδια τη φύση του ανθρώπου, η «επιστροφή» του ρομαντισμού είναι απλούστατα «επιστροφή» στην καθολικότητα του ανθρώπινου πολιτισμού και της ανθρώπινης υπόστασης. Ο «ρομαντισμός», αν μπορούμε να μεταχειριζόμαστε αυτόν τον όρο, είναι πλέον ***προϋπόθεση*** *για την επιβίωση του ανθρώπου και του πολιτισμού, απέναντι σε μια ξέφρενη μεγαμηχανή την οποία πλέον δεν κατευθύνει κανένας, ούτε καν ο «τρελός μηχανοδηγός» του βωβού κινηματογράφου.*

Η διαπίστωση αυτή έχει πράγματι καθολικό χαρακτήρα, όταν μάλιστα ο όρος ρομαντισμός μοιάζει ξεπερασμένος ή χρησιμοποιείται μόνο για να χαρακτηρίσει κάποιες συμπεριφορές: η ***φιλοσοφία*** *του 20ού αιώνα, στο σύνολό της σχεδόν, θα είναι «ρομαντική». Από τον πεσιμιστικό μαρξισμό της Σχολής της Φρανκφούρτης και τον αισιόδοξο ρομαντικό μαρξισμό του Ερνστ Μπλοχ έως τον αντιτεχνολογικό ρομαντισμό του Χάιντεγκερ, τον υπαρξισμό ή την καστοριαδική «αυτονομία», τα μεγαλύτερα φιλοσοφικά ρεύματα του αιώνα θα είναι ρητά ή υπόρρητα «ρομαντικά». Η* ***ψυχανάλυση*** *θα α-*

πορρίψει τη μηχανιστική ψυχολογία και τον οικονομισμό για να διερευνήσει ένα νέο πεδίο της ανθρώπινης υπόστασης, το υποσυνείδητο και την ανθρώπινη φύση, σε αντίθεση με τον «διαπαιδαγωγικό» και διαφωτιστικό θετικισμό του 18ου και του 19ου αιώνα που υποστήριζε πως ο άνθρωπος είναι αποκλειστικό δημιούργημα των «συνθηκών» και της παιδείας και πως η έννοια της ανθρώπινης φύσης είναι μια κατασκευή[2]. *Η* ***εθνολογία*** *θα σκύψει πάνω στις «πρωτόγονες» κοινωνίες και θα αποκαλύψει πως επρόκειτο για τις μοναδικές κοινωνίες της «αφθονίας», σύμφωνα με τον διάσημο πλέον όρο του Μάρσαλ Σάλινς, ακριβώς γιατί επρόκειτο για κοινωνίες που κατόρθωναν να ελέγχουν τις ανάγκες τους με κοινωνική αυτορρύθμιση και δεν επέτρεπαν την ανεξέλεγκτη διεύρυνσή τους που δημιουργεί συνθήκες «έλλειψης» και κατά συνέπεια τροφοδοτεί την ατέρμονα και τυφλή σπείρα της ανάπτυξης*[3].

Σε ό,τι αφορά στην ***τέχνη****, αν και ο αιώνας ξεκίνησε με τις φουτουριστικές κορώνες ενός Μαρινέττι και τη λατρεία του μοντερνισμού, αν και ο Άντυ Γουόρχωλ θα υμνήσει την μαγεία της κόκακόλα και της Μαίριλυν, ωστόσο η τέχνη του αιώνα που κλείνει, από τον Σαγκάλ ως τον Μπουλγκάκωφ, από τον Μπρετόν έως τον Έζρα Πάουντ, από τους Αδελφούς Λυμιέρ έως τον Μπέργκμαν και τον Ταρκόφσκι, από τον... Ντάσιελ Χάμμετ έως τον Τζον Λε Καρρέ, και*

---

[2] Για μια ακραία μορφή συνηγορίας υπέρ της εκπαιδευτικής και διαπαιδαγωγικής ουτοπίας αρκεί κανείς να δει τον θεωρητικό «αντιανθρωπισμό» του Αλτουσέρ και των μαθητών του, που ξιφουλκούν ενάντια στην «ανθρώπινη φύση» και τον «ανθρωπισμό». Βλέπε ιδιαίτερα Λουΐ Αλτουσέρ, *Réponse à John Lewis*, Maspero, Παρίσι.

[3] Βλέπε Marshall Sahlins, *Âge de pierre, Âge d' abondance, l' économie des sociétés primitives* Gallimard, Παρίσι 1976. Ο Raul Vaneigem, στην ίδια κατεύθυνση, θα θεωρήσει πως η αναπτυξιακή διαστροφή, το αναπτυξιακό αδιέξοδο του ανθρώπου, θα εγκαινιαστεί ήδη με την έξοδο από τις παλαιολιθικές κοινωνίες και με την αγροτική επανάσταση που θα τροφοδοτήσουν την σπείρα: διεύρυνση των αναγκών-κατάσταση έλλειψης-νέα ανάπτυξη κ.ο.κ. (Βλέπε R. Vaneigem, *Adresse aux vivants sur la mort qui les gouverne et l' opporurnité de s'en défaire*, Παρίσι, Seghers, 1990). Τέλος, βλέπε Γιώργος Καραμπελιάς, *Στα Μονοπάτια της Ουτοπίας*, β' έκδοση, Νέα Σύνορα-Λιβάνης, Αθήνα 1995, ιδιαίτερα στο ΙΙΙ κεφάλαιο, «Υπάρχουν οικολογικά όρια στην ανάπτυξη;»

από τον Χάξλεϋ ως την Ούρσουλα Λε Γκεν, θα σφραγιστεί από την αναζήτηση της χαμένης ψυχής του ανθρώπου κάτω από τη βασανιστική κυριαρχία των γραναζιών της καπιταλιστικής μηχανής. Ο Τσάρλι Τσάπλιν των «Μοντέρνων Καιρών», κυριολεκτικά το τρελό γρανάζι μιας μηχανής που βαδίζει αδήριτα προς το υπαρξιακό μηδέν και τη μηχανοκρατική αναυθεντικότητα, θα εικονογραφεί με απαράμιλλο τρόπο την αμετάκλητη εργαλειακή έκπτωση του ορθολογισμού.[4]

Όπως παρατηρεί η Lilian Furst, «στο σύνολό του, το πειραματικό μυθιστόρημα του εικοστού αιώνα θεμελιώνεται στον Ρομαντισμό, στην κίνησή του από τον πραγματικό στον φανταστικό κόσμο των ονείρων, τους μύθους και τα μυστήρια, στην αναζήτησή του καινούργιων συμβόλων και νέων μορφών, στην εξερεύνηση του χρόνου και του χώρου, στην απόρριψή του της πλοκής προς χάριν μιας οργανικής δομής που βασίζεται σε μια συνειρμική διαδοχή επανερχόμενων εικόνων. Στο σύνολό της, η τεχνική του εσωτερικού μονολόγου, ένα συνειδησιακό ρεύμα, που σημαίνει ότι η ιστορία λέγεται μέσα από το μυαλό ενός μυθιστορηματικού χαρακτήρος ή χαρακτήρων, προκύπτει από τη ρομαντική προτίμηση να ειδώνεται όχι η επιφανειακή μορφή αλλά η εσωτερική πραγματικότητα κάτω απ' αυτήν. Υπό την έννοια αυτή, το Finnegans Wake του Τζαίημς Τζόυς εκπροσωπεί την ακραία συνέπεια, την deductio ad absurdum

---

[4] Και τίποτε πιο χαρακτηριστικό γι' αυτή την εξέλιξη από τον χώρο του αστυνομικού μυθιστορήματος και του μυθιστορήματος της επιστημονικής φαντασίας. Αν ο Σέρλοκ Χολμς υπήρξε ο θετικιστής «επιστήμονας» ντετέκτιβ του 19ου αιώνα, ο Φίλιπ Μάρλοου του Τσάντλερ, ο Χάρπερ του Ρος Μακντόναλντ και οι σπαρακτικοί κατάσκοποι του Τζών Λε Καρρέ θα προτείνουν έναν νέον ήρωα, μοναχικό, πάνω και πέρα από το χρήμα, το εμπόρευμα και τη συναλλαγή, που αναζητά τη χαμένη ψυχή του στους μαιάνδρους της μεγαλούπολης... Ακόμα χαρακτηριστικότερη είναι η εξέλιξη του μυθιστορήματος επιστημονικής φαντασίας: από τον εκθειασμό της επιστήμης ενός Γουέλς θα περάσουμε στο σύγχρονο μυθιστόρημα, όπου ο Φίλιπ Ντικ και η Ούρσουλα Λε Γκεν θα περιγράφουν έναν κόσμο τεχνολογικής αποξένωσης. Η πάλη του ανθρώπου θα γίνει πάλη ενάντια στην επιστήμη και τη μηχανή. Στο «Ζαρντόζ», οι άνθρωποι που έχουν γίνει «αθάνατοι» θα εκλιπαρούν έναν βάρβαρο Σων Κόννερυ να τους προσφέρει... τον θάνατο.

του ρομαντισμού. Αναμφιβόλως, όλος ο αναρχικός ατομισμός, η κοχλάζουσα φαντασιακότητα και η συναισθηματική ορμή της τέχνης του εικοστού αιώνα ήδη υπονοούνται μέσα στον Ρομαντισμό»[5]

Τέλος, στην πολεοδομία και την αρχιτεκτονική, η φονξιοναλιστική μανία ενός Λε Κορμπυζιέ και η λατρεία των μεγάλων συγκροτημάτων και των ουρανοξυστών, που φάνηκε να κυριαρχεί στο μεγαλύτερο μέρος του αιώνα και να θριαμβεύει στη Μόσχα του Στάλιν και το Βουκουρέστι του Τσαουσέσκου, θα παραχωρήσει εσχάτως τη θέση της στη «μετα-μοντέρνα» αναζήτηση της γειτονιάς, του πεζόδρομου, της μεσαιωνικής συμβιωτικότητας, της πόλης με ανθρώπινα μεγέθη.

Παρά, λοιπόν, τις σχετλιαστικές αναφορές στον ρομαντισμό από τη θριαμβεύουσα νεωτερικότητα, ακόμα και από τα ίδια τα νέορομαντικά ρεύματα του 20^{ού} αιώνα, κανένας άλλος αιώνας δεν υπήρξε ίσως τόσο «ρομαντικός» όσο αυτός στις αναζητήσεις του και τόσο επικριτικός απέναντι στην τεχνολογία και τη θετικιστική νεωτερικότητα, τουλάχιστον στις τελευταίες δεκαετίες του. Γιατί, αν και στα μάτια των περισσότερων σύγχρονων ρομαντικών, το ρομαντικό ρεύμα ταυτίστηκε με μια συγκεκριμένη περίοδο του 18^{ου} και του 19^{ου} αιώνα, στην πραγματικότητα δεν παύουν τα σύγχρονα μεγάλα ρεύματα να είναι κατ' εξοχήν ρομαντικά στην αναζήτηση μιας πραγματικότητας «πέρα από τη μηχανοποίηση» της ζωής και τον θάνατο της ψυχής. Ενδεικτική είναι η στάση του υπερρεαλισμού, ο οποίος συχνά λοιδορούσε τον ρομαντισμό ως μια ξεπερασμένη συμπεριφορά, τη στιγμή που αποτελούσε ο ίδιος ένα αυθεντικά «ρομαντικό» ρεύμα, το οποίο αναζητούσε στο ανθρώπινο ασυνείδητο

---

[5] Το απόσπασμα παρατίθεται από τον Στέφανο Ροζάνη στην Εισαγωγή του στο βιβλίο των M.Löwy και P.Sayre, *Μορφές αντικαπιταλιστικού ρομαντισμού*, Έρασμος, Αθήνα 1991, σελ.10, και προέρχεται από το βιβλίο της Lilian Furst, *Romanticism in perspective*, The Macmillan Press, δεύτερη έκδοση, Λονδίνο, σελ. 288-289. Ο Στέφανος Ροζάνης, επίμονος και διεισδυτικός μελετητής του ρομαντισμού, έχει γράψει, ανάμεσα σε άλλα, το βιβλίο, *Η ρομαντική Εξέγερση*, Ύψιλον, Αθήνα 1987. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζουν οι μελέτες του «Το δαιμονιακό ύψιστο» και «Το όραμα της καταστροφής», για τον ρομαντισμό του Σολωμού, στο έργο του *Σπουδές στον Διονύσιο Σολωμό*, ΕΛΙΑ.

και υποσυνείδητο τη δύναμη της εναντίωσης στη θετικιστική νοησιαρχία. Γενικότερα, συγγραφείς και καλλιτέχνες όπως ο Νταλί, ο Πικάσο, ο Σαγκάλ, ο Προυστ, ο Πάουντ, ο Κάφκα, ακόμα και ο Τζόυς, για να μην αναφερθούμε στον Μπουλγκάκωφ και τον Σαγκάλ, ή στον ύστερο 19ο αιώνα, με τον Ντοστογιέφσκι, τον Πόε και τον Μπωντλαίρ, αρδεύουν τη σκέψη, τον προβληματισμό και την ευαισθησία τους από το μεγάλο ρεύμα του ρομαντισμού, έστω και εάν δεν αναφέρονται ρητά σε αυτόν.

Η θετικιστική στροφή του μαρξισμού και του κομμουνιστικού κινήματος που θα φθάσει στο απόγειό της με τον σταλινισμό και την ταύτιση των ρομαντικών ρευμάτων με τον γερμανικό εθνικισμό του αίματος και τον ναζισμό, θα παίξει σημαντικό ρόλο στην κατασυκοφάντηση και την απαξίωση του ρομαντισμού, ιδιαίτερα στις χώρες της Δύσης και κατ' εξοχήν στο πεδίο των κοινωνικών επιστημών και της πολιτικής. Έτσι ο μαρξισμός εγκαταλείπει ή περιθωριοποιεί τα ισχυρά ρομαντικά στοιχεία που περιείχε, και τα οποία αναδεικνύουν οι Sayre και Löwy στη μελέτη τους, ξεχνώντας τις πράγματι μεγάλες οφειλές του έναντι του ρομαντισμού. Και αυτό παρά το ότι ο τελευταίος εμπεριείχε ένα τεράστιο αντι-καπιταλιστικό δυναμικό, ήδη από τη στιγμή της γέννησής του[6].

---

[6] Διαφωτιστικές είναι οι θέσεις ενός από τους πατέρες του γερμανικού ρομαντισμού, του «εθνικιστή» και «αντι-ορθολογιστή» Χέρντερ πάνω στα κοινωνικά προβλήματα γενικότερα, ήδη από τη στιγμή της εμφάνισης του ρομαντισμού: Έγραφε λοιπόν, το 1774, στο βιβλίο του *Μια διαφορετική φιλοσοφία της Ιστορίας*:
«...συνάγεται αναγκαστικά ότι ένα μεγάλο μέρος αυτού που συμβατικά ονομάζεται καινούργιος Πολιτισμός είναι στην πραγματικότητα κάτι το μηχανικό· όταν το παρατηρήσουμε από λίγο πιο κοντά, θα δούμε ότι αυτό το τόσο μοντέρνο πνεύμα μας συνίσταται ακριβώς σε αυτόν τον μηχανικό χαρακτήρα!... Ορισμένες αξίες που ήταν αναγκαίες για την επιστήμη, τον πόλεμο, το δημόσιο βίο, την ναυσιπλοΐα, τη διακυβέρνηση, είναι άχρηστες πλέον: όλα αυτά έγιναν μια μηχανή...» (σελ. 241) Η καταγγελία της μηχανοποίησης, τόσο του συρμού στις μέρες μας, γίνεται από τον ρομαντισμό ήδη στην αυγή του μηχανοποιημένου κόσμου.
«...Το πνεύμα της σύγχρονης φιλοσοφίας δεν μπορεί από πολλές απόψεις, παρά να είναι ένας μηχανισμός, πράγμα που το καταδεικνύει και το μεγαλύτερο ποσοστό εκείνων που την ασκούν. Με όλο το φιλοσοφικό βάθος τους και τις γνώσεις τους, πόσο αφελείς και αδύναμοι μοιάζουν σε ό,τι αφορά τη ζωή και την καθημερινότητα! Ενώ στους παλιούς καιρούς, το φιλοσοφικό πνεύμα δεν αρκούνταν

*Όμως, μετά τη δεκαετία του '60 και την εντεινόμενη κριτική ενάντια στη μηχανοκρατούμενη νεωτερικότητα, τόσο στις καπιταλιστικές χώρες όσο και στις λεγόμενες σοσιαλιστικές, θα αρχίσει και πάλι η απελευθερωτική σκέψη να διερευνά τις δυνατότητες και τη σημασία του ρομαντισμού, με μια **διττή** έννοια, ως βύθισμα τόσο στα έγκατα της ανθρώπινης ψυχής και του ασυνείδητου όσο και στα βάθη της ανθρώπινης ιστορίας. Ακόμα και σε χώρες του Τρίτου Κόσμου, η διαπίστωση του ανέφικτου εκδυτικισμού του συνόλου του πλανήτη, ή η σύγκρουση με τις κοινωνικές συνέπειες της στρεβλής ανάπτυξης, θα οδηγήσουν σε μια απαρχή κριτικής της νεωτε-*

ποτέ στον εαυτό του αλλά είχε ως αφετηρία τη ζωή και έσπευδε να την ξανασυναντήσει... μεταβλήθηκε σε επάγγελμα...» (σελ. 243). Πόσο εκπληκτική και πρώιμη κριτική της απομάκρυνσης της φιλοσοφίας από τη ζωή. *Οι Θέσεις για τον Φόιερμπαχ* του Μαρξ, τρία τέταρτα του αιώνα αργότερα, θα συστηματοποιήσουν αυτή την ήδη εκπεφρασμένη κριτική.

Τέλος, σε ό,τι αφορά το αναδυόμενο κοινωνικό σύστημα και τον ιμπεριαλισμό: «...Το "εμπορικό μας σύστημα!" Μπορούμε να φανταστούμε κάτι περισσότερο εκλεπτυσμένο απ' αυτή την επιστήμη που εμπεριέχει τα πάντα; Πόσο άθλιοι ήταν αυτοί οι Σπαρτιάτες που κατέφευγαν στους είλωτές τους για την γεωργία τους; Και τι βάρβαροι αυτοί οι Ρωμαίοι που έκλειναν τους δούλους τους μέσα στις υπόγειες φυλακές! Στην Ευρώπη, η δουλοκτησία καταργήθηκε γιατί υπολόγισαν ότι οι σκλάβοι θα κόστιζαν παραπάνω και θα απέφεραν λιγότερα απ' ό,τι οι ελεύθεροι άνθρωποι· μόνο ένα πράγμα επιτρέψαμε στον εαυτό μας: να μεταβάλουμε σε σκλάβους τρεις ηπείρους, να τις εμπορευόμαστε, να τις εξορίζουμε στα αργυρωρυχεία και τις φυτείες ζάχαρης – αλλά βέβαια δεν πρόκειται για Ευρωπαίους, ούτε για Χριστιανούς και σαν αντάλλαγμα παίρνουμε χρήμα, μπαχαρικά, ζάχαρη και μερικές ανομολόγητες αρρώστιες. Όλα αυτά εξ αιτίας του εμπορίου, προφανώς προς χάριν της "αμοιβαίας αδελφικής αλληλεγγύης" και της "διεθνούς κοινότητας!"» (σελ. 279-281). Και πάλι οι σελίδες του *Κεφαλαίου* για τη μισθωτή εργασία και για την αποικιακή εκμετάλλευση, που συχνά εμείς οι νεώτεροι θεωρούμε ότι παρήχθησαν όπως η Αθηνά από τον Δία-Μαρξ, προδιαγράφονται από την κριτική ενός «εθνικιστή ιεροκήρυκα», ογδόντα ή ενενήντα χρόνια νωρίτερα. Τα αποσπάσματα προέρχονται από τη δίγλωσση έκδοση (γερμανικά-γαλλικά), J.G. Herder, ***Auch eine Philosophie der Geschichte – Une autre philosophie de l' histoire***, (Aubier, édition Montaigne, Παρίσι 1964) και η μετάφρασή τους στα ελληνικά έχει γίνει από εμένα (Γ.Κ.). Δεν πρέπει δε να ξεχνάμε πως ο Χέρντερ, το ίδιο έτος, το 1774, εξέδωσε την πρώτη ανθολογία των γερμανικών «δημοτικών» τραγουδιών, εγκαινιάζοντας έτσι ένα κίνημα που θα αγκαλιάσει όλο τον κόσμο.

ρικότητας και την «επιστροφή» στην εγχώρια παράδοση ως πηγή έμπνευσης.

Τελικώς, και τα μεγάλα κοινωνικά και επαναστατικά ***κινήματα*** *του δεύτερου μισού του 20*ού *αιώνα θα πάρουν αυτό τον δρόμο, μετά τον τεχνολογικό και παραγωγιστικό παροξυσμό του πρώτου μισού. Στην Ινδία, ο Γκάντι θα ξεσηκώσει τους Ινδούς κηρύττοντας την επιστροφή στον παραδοσιακό αργαλειό, ο Μάο θα εγκαινιάσει με την Πολιτιστική Επανάσταση την πρώτη απόπειρα ανοικτής απόρριψης του παραγωγισμού και της δικτατορίας της τεχνολογίας, ενώ το κίνημα του '68 θα είναι το πρώτο απερίφραστα ρομαντικό επαναστατικό κίνημα της σύγχρονης ιστορίας και μάλιστα στην αναπτυγμένη Δύση. Η άρνηση της καπιταλιστικής αποδοτικότητας, η απόρριψη της λογικής της ανάπτυξης, η οικολογία, η αρχή της ηδονής έναντι της λογικής της καπιταλιστικής υπεραναπλήρωσης, θα αποτελέσουν τις ιδεολογικές σταθερές αυτού του μεγάλου πολιτιστικού κινήματος. Δεν θα λείψουν ωστόσο και μορφές νοσταλγικού ή αντιδραστικού ρομαντισμού, όπως η ισλαμική επανάσταση στο Ιράν. Τέλος, η πλέον εμβληματική φιγούρα της επανάστασης αυτού του δεύτερου μισού του αιώνα, ο Τσε Γκεβάρα, αποτελεί την ίδια την ενσάρκωση του επαναστατικού ρομαντισμού.*

1. Η εξέλιξη των ρομαντικών ρευμάτων στην Ελλάδα

Όμως πολλές φορές σκεφτόμαστε
Στις ώρες τις μικρές
Πώς τάχατες δεν έσπασαν οι γέφυρες
Κι υπάρχει δρόμος ανοικτός
Στα περασμένα

Κλείτος Κύρου, *Μόνωση*

*Το μεγαλύτερο μέρος του 20*ού *αιώνα στην Ελλάδα, ιδιαίτερα μετά το 1922 έως και τη δεκαετία του '80, θα είναι αντιρομαντικό και νεωτεριστικό, σε αντίθεση με τον 19*ο *αιώνα που θα χαρακτηριστεί*

μάλλον «ρομαντικός»[7]. *Πράγματι, κατά τον 19° αιώνα, η προσδοκία της εθνικής ολοκλήρωσης και οι απόπειρες να συγκροτηθεί ένα «εθνικό παρελθόν» για ένα λαό που μόλις έβγαινε από αφάνεια αιώνων, αποτελούσαν το ισχυρότερο κίνητρο για την ανάδυση της ρομαντικής ευαισθησίας, έστω και αν ως ρομαντικές θα καταγραφούν από το ευρύ «πεπαιδευμένο κοινό» αρχικώς μόνον οι ωχρές μιμήσεις των παρισινών ρευμάτων του ρομαντισμού της εποχής του ορλεανισμού και της Παλινόρθωσης. Ωστόσο, όπως παρατηρεί στην εξαιρετική μελέτη του για τον ελληνικό ρομαντισμό ο Κ.Θ. Δημαράς, ο ρομαντισμός, ή έστω η ρομαντική διάθεση, εκφράζεται ακόμα και στο τόσο «κλασικιστικό» δημοτικό τραγούδι, σε ό,τι αφορά την άρνηση της συμβατικής ζωής:*

Να'χα τα βράχια αδέρφια μου, τα δέντρα συγγενάδια
Να με κοιμούν οι πέρδικες, να με ξυπνάν τ' αηδόνια...

ή τη μελαγχολική ροπή:

...τούτ' η γης που την πατούμε όλοι μέσα θε να μπούμε[8]

Στην πραγματικότητα, ένας από τους πρώτους εκφραστές της ρομαντικής διάθεσης υπήρξε ο Ρήγας Φεραίος· το 1790 θα μεταφράσει και θα δημοσιεύσει το «Σχολείον των ντελικάτων εραστών», όπου εμφανίζονται όλα τα τυπικά ρομαντικά χαρακτηριστικά, («Μα εσύ, καρδιά μ' θλιμμένη,/ πως είσαι κατοικημένη/ και βαστάς τόσον καιρόν;» ή αλλού: «Η δική σου η αγάπη μ' έκανε να στερηθώ/ κάθε ηδονήν του κόσμου,/ και το παν να αρνηθώ/»[9]*). Και ποιος δεν θυμάται τον περίφημο επαναστατικό ύμνο που είχε μεταφράσει ο Ρήγας, «Κόψε το ρόδο πριν μαραθεί!». Στη συνέχεια ρομαντικοί δεν θα είναι μόνο οι Φαναριώτες ποιητές, που θα χαρακτηριστούν τέτοιοι, αλλά η ρομαντική (και προρομαντική) διάθεση θα κυριαρχεί στον Κάλβο και στον Σολωμό. Γράφει πάλι ο Δημαράς: «Οι οπαδοί του ελληνικού Διαφωτισμού γνώριζαν μια φλόγα, την φλόγα του*

---

[7] Αναφερόμαστε πάντοτε στον γενικότερο ιδεολογικό χρωματισμό και όχι στην τέχνη, όπου ο ρομαντισμός και οι επιρροές του παραμένουν πάντα ισχυρές, αν όχι κυρίαρχες.
[8] Κ.Θ.Δημαράς, *Ελληνικός Ρωμαντισμός*, Ερμής, Αθήνα 1982,σελ. 7.
[9] Κ.Θ.Δημαράς, *όπ.π.* σελ. 8, 9.

νου. Ο Σολωμός μας θυμίζει πως "είναι δύο φλόγες": "μια στο νου, άλλη στην καρδιά". Το ιδανικό του αρχίζει να διαγράφεται από τώρα· να ενώσει τις δύο φλόγες, να συνθέσει. Το ίδιο αργότερα θα δοκιμάσει να κάνει και με την τέχνη του, σμίγοντας τα ρωμαντικά και τα κλασικά στοιχεία "εις είδος μιχτό, αλλά νόμιμο"»[10]. *Ενώ ο Στέφανος Ροζάνης, αναφερόμενος στον «Λάμπρο» του Σολωμού, ως ένα «δαιμονικό-ρομαντικό» έργο, θα υποστηρίξει πως «αποτελεί την κατ' εξοχήν Συμφωνία του τρόμου – μια μοναδική στιγμή που το μιλτωνικό ιδεώδες της εξυψώσεως του Κακού σε πρότυπο ελευθερίας έχει αναχθεί στις ύψιστες κορυφές της ψυχικής ανατάσεως»*[11].

Η ιδεολογία του διαφωτισμού και του κλασικισμού θεωρούσε τη νεώτερη Ελλάδα αναβίωση της αρχαίας, τους δε Μακεδόνες και Βυζαντινούς ως κατακτητές, στο ίδιο επίπεδο με τους Ρωμαίους και τους Οθωμανούς. Η αντίληψη αυτή υπήρξε απόλυτα κυρίαρχη έως τον Κοραή και τα πρώτα χρόνια ζωής του νεοσύστατου ελληνικού κράτους. Θα γράψει ο Κοραής: «Οι Μακεδόνες(...) επροχωρούσαν καθημέραν εις την κατάλυσιν της ελευθερίας [της Ελλάδας]... Μετά την Μακεδονικήν δεσποτείαν έπεσαν υποκάτω εις των Ρωμαίων την εξουσίαν και τέλος» στους Τούρκους[12]. *Γράφει γι' αυτό ο Κ.Θ. Δημαράς: «Αυτή λοιπόν είναι η ιδεολογία του ελληνισμού ως τα χρόνια 1839,1840, 1841. Η Ελλάδα είναι η Ελλάδα, κληρονόμος και διάδοχος του αρχαίου κόσμου, άσχετη από ο,τιδήποτε έζησε στα χώματά της...»*[13]. *Ο ρομαντισμός όμως θα απαντήσει με τον Παπαρρηγόπουλο και τον Ζαμπέλιο*[14] *και θα κυριαρχήσει στην ιστο-*

---

[10] Κ.Θ.Δημαράς, *όπ.π.* σελ. 139.

[11] Στέφανος Ροζάνης, *Σπουδές στον Διονύσιο Σολωμό, ό. π.*, σελ. 93.

[12] Το απόσπασμα από τον Κοραή («Εφημερίς του Κάτω Κόσμου») αναφέρεται από τον Αλέξη Πολίτη, *Ρομαντικά Χρόνια, Ιδεολογίες και νοοτροπίες στην Ελλάδα, 1830-1880*, β' έκδοση, έκδοση του περιοδικού *Μνήμων*, Αθήνα 1998.

[13] *Όπ. π.* σελ.339.

[14] Για μια πιο εκτεταμένη αναφορά στο ζήτημα της ιστοριογραφίας, βλέπε επίσης Κ.Θ.Δημαρά, *Κωνσταντίνος Παπαρρηγόπουλος*, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τράπεζας, Αθήνα 1986. Και βέβαια, τα βασικά έργα που εγκαινιάζουν τη νέα προοπτική της σύνδεσης των διαφορετικών φάσεων της ιστορίας του ελληνικού έθνους, του Σπυρίδωνα Ζαμπέλιου, *Άσματα δημοτικά της Ελλάδος, εκδοθέντα με-*

***ριογραφία**, από το 1850 και ύστερα, αποκαθιστώντας την ενότητα του ελληνικού έθνους, από την αρχαιότητα και τους Μακεδόνες, ως ελληνικό φύλο, μέχρι τη σύγχρονη εποχή, περνώντας από το Βυζάντιο. Στην **πολιτική**, η Μεγάλη Ιδέα*[15] *της «επιστροφής» του ελληνισμού, από τον ύστερο Κωλέττη έως τη Μικρασιατική Καταστροφή, θα στοιχειώνει τα όνειρα και τις επιθυμίες των Ελλήνων και θα παραμένει το κυρίαρχο ρεύμα του αιώνα, όσο και αν ο τρικουπικός εκσυγχρονισμός θα του αμφισβητεί την πρωτοκαθεδρία. Τούτος ο «αποκαταστασιακός» και ταυτόχρονα «επαναστατικός» ρομαντισμός θα εκφράζεται σε όλη την έκταση του πολιτικού φάσματος. Από τους «συντηρητικούς» έως τους επαναστάτες ακτιβιστές –από τον Ανδρέα Ρηγόπουλο, τον Παναγιώτη Πανά*[16] *και τους Επτανήσιους ριζοσπάστες ως τον σοσιαλιστή Σταύρο Καλλέργη. Εθνική, κοινωνική και ατομική απελευθέρωση θα συνδυάζονται στους ρομαντικούς ριζοσπάστες και θα συνεχίσουν να επιβιώνουν μετά το γύρισμα του αιώνα στις ρομαντικές φιγούρες του Περικλή Γιαννόπουλου ή του Ίωνα Δραγούμη. Οι εξίσου παρούσες στη σκέψη του 19*ου* αιώνα τάσεις προς τον εκδυτικισμό και τον ορθολογισμό θα διαπλέκονται με τις κυρίαρχες ρομαντικές τάσεις.*

*Όμως, μετά τη Μικρασιατική Καταστροφή και τον οριστικό ενταφιασμό των ονείρων της Μεγάλης Ελλάδας, κυριαρχεί ένας πικρόχολος και διαψευσμένος **ρεαλισμός**· «νέα εθνική ιδέα» γίνεται αποκλειστικά η δίψα και η επιθυμία «να φθάσουμε τη Δύση». Οι κριτικές του εργαλειακού ορθολογισμού που κυριαρχούσαν στο φιλοσοφικό πεδίο στην ύστερη Δύση, ή ακόμα περισσότερο τα ρεύματα της «επιστροφής» στο παρελθόν, έμοιαζαν εντελώς ξένα προς το*

τά μελέτης περί μεσαιωνικού ελληνισμού, Κέρκυρα 1952, επανέκδοση Καραβίας, Αθήνα και του Κων. Παπαρρηγόπουλου, *Ιστορία του Ελληνικού έθνους (Η πρώτη μορφή: 1853)*, επιμ. Κ.Θ. Δημαράς, Ερμής,Αθήνα 1970.

[15] Βλέπε Έλλη Σκοπετέα, *Το «πρότυπο βασίλειο» και η Μεγάλη Ιδέα, 1830-1880*, Πολύτυπο, Αθήνα 1988

[16] Βλέπε Ερασμία-Λουίζα Σταυροπούλου, *Παναγιώτης Πανάς (1832-1896), ένας ριζοσπάστης ρομαντικός*, Επικαιρότητα, Αθήνα 1987, καθώς και τη μυθιστορηματική βιογραφία του Ανδρέα Ρηγόπουλου στο βιβλίο της Ρέας Γαλανάκη, *Θα υπογράφω Λουί*, Άγρα, Αθήνα, 1993.

κυρίαρχο ιδεολογικό και πνευματικό τοπίο της χώρας. Ο αριστερός και φιλελεύθερος διαφωτισμός θα επιβληθούν χωρίς σχεδόν καμία αμφισβήτηση μέχρι τη δεκαετία του '60. Ακόμα και στον θρησκευτικό χώρο, η ηγεμονία των ευσεβιστικών «κοσμικών» οργανώσεων θα εμποδίζει την ανάδειξη μιας ορθόδοξης «ρομαντικής» πνευματικότητας[17]. *Οι Έλληνες – κυρίως οι μη καλλιτέχνες διανοούμενοι και οι πολιτικοί– ήταν παραδομένοι ψυχή τε και σώματι στην αγωνιώδη αναζήτηση της μοντερνικότητας. Ίσως γιατί οι δεσμοί μας με την Ανατολή είχαν κοπεί τόσο ριζικά και αμετάκλητα μετά το 1922, ίσως γιατί η παραδοσιακή κοινωνικότητα εξακολουθούσε να επιβιώνει στην επαρχία και εν μέρει στις πόλεις, έτσι ώστε η έλλειψή της δεν είχε γίνει ακόμα αισθητή*[18], *ίσως γιατί η ελληνική αριστερά, τόσο κυρίαρχη ιδεολογικά μετά τον πόλεμο, υπήρξε ένας φοβερός μηχανισμός εκσυγχρονισμού και εκνεωτερίκευσης.*

Ωστόσο, στους τομείς της τέχνης –και της φιλοσοφίας μεταγενέστερα– θα συναντήσουμε μορφές που αποπειράθηκαν να αντισταθούν σε έναν τυφλό εκδυτικισμό ή σε μια τυφλή πίστη στον ορθολογισμό. Καλλιτέχνες και διανοούμενοι, του ευρύτερου ελληνισμού συνήθως, κοσμοπολίτες με βαθύτατη γνώση της Δύσης, θα δοκιμάσουν ένα εγχείρημα σύνθεσης ορθολογισμού και ρομαντισμού (και παρεμπιπτόντως της ελληνικότητας). Ο Καβάφης και ο Πικιώνης, ο Τσαρούχης ή ο Παρθένης και ο Χατζηκυριάκος-Γκίκας, ο Σικελιανός, ο Καζαντζάκης, ο Ελύτης ή ο Κάλας, θα επιχειρήσουν μια «ρομαντική» ή ακόμα και υπερρεαλιστική κριτική της Δύσης, συνδυασμένη για πολλούς από αυτούς με μια «επιστροφή» στην ελληνικότητα, ακριβώς γιατί είχαν ήδη διανύσει τον δρόμο προς τη Δύση. Ιδού πως εξέφραζε ο Νίκος Χατζηκυριάκος-Γκίκας αυτή τη νέα συ-

---

[17] Βλέπε τα βιβλία του Χρήστου Γιανναρά, *Ορθοδοξία και Δύση στη νεώτερη Ελλάδα*, Δόμος, Αθήνα, 1992, και *Καταφύγιο Ιδεών*, Δόμος Αθήνα 1987.

[18] Η ρομαντική αντίδραση με τη μορφή της αντίστασης στον εκνεωτερισμό, ιδιαίτερα στις χώρες της περιφέρειας, εμφανίζεται συνήθως αφού ήδη έχουν εκδηλωθεί οι κοινωνικά αποσυνθετικές συνέπειες του εκδυτικισμού. Χαρακτηριστική είναι, για παράδειγμα, η ισλαμική επανάσταση στο Ιράν που συντελείται αφού ένας τερατώδης εκσυγχρονισμός θα έχει εκχερσώσει ολόκληρο το κοινωνικό τοπίο της χώρας επί της εποχής του Σάχη.

νείδηση της γενιάς του: «Με τη συνεχή καλλιέργεια αυτής της ιδέας άρχισε να εισχωρή το αίτημα της γνησιότητος και της Ελληνικότητος μέσα στις πλαστικές τέχνες... Οι δυσκολίες της μεταβολής ή της αναπροσαρμογής των στοιχείων μιας πλαστικής γλώσσας όπως την ξέρουμε, όπως την έχουμε συνηθίση ή όπως την έχουμε εκμάθει αποτελεί κάτι το δυσκολοκατόρθωτο. Ούτε και θα υπήρχε σε μας τέτοιο πρόβλημα, τουλάχιστον σ' αυτή τη μορφή, αν η εξέλιξή μας είχε γίνη φυσιολογικά από τους βυζαντινούς χρόνους. Η δουλεία απέκοψε την εσωτερική εξέλιξη και συγχρόνως μας απέκοψε από την εξέλιξη των άλλων. Το ελεύθερο κράτος εν σπουδή, για να κερδίσει τον χαμένο χρόνο, δεν ενδιαφέρθηκε να μάθη εάν υπήρχε καιρός να ωριμάση η εσωτερική μας οντότητα σύμφωνα μα τα δικά της αιτήματα. Ποδοπατήσαμε τον εαυτό μας με αδιαφορία, κυνηγώντας μια χίμαιρα που κι αν την φθάναμε, δεν είχε να μας προσφέρη τίποτε το πνευματικώς αξιόλογο... Αυτούς τους σκοπέλους έπρεπε να αποφύγομε πάση θυσία: την επιστροφή σε νεκρούς τύπους και την άγνοια των αρχών που δημιούργησαν αυτούς τους τύπους. Επί πλέον έπρεπε το κύριο ελάττωμά μας: την έλλειψη συνοχής στην παράδοσή μας και την απομόνωσή μας από τη Δυτική Αναγέννηση να το μετατρέψομε σε προτέρημα».[19]

Μετά τη δεκαετία του '60 και κατ' εξοχήν του '70, το ρεύμα ενός καταστροφικού εκσυγχρονισμού θα εκχερσώσει πόλεις, χωριά και συνειδήσεις. Όπως είπε ο Κορνήλιος Καστοριάδης, «μέσα σε τριάντα χρόνια καταστράφηκε μια παράδοση χιλιετιών». Τα χωριά μας γκρεμίστηκαν και αντικαταστάθηκαν από κουτιά, οι γειτονιές θανατώθηκαν από τις πιο άθλιες και αποξενωτικές πολυκατοικίες. Η ταχύτητα του παρασιτικού εκσυγχρονισμού ήταν τόσο μεγάλη και σαρωτική ώστε οι καταστροφές δεν μπορούν καν να συγκριθούν με τις αντίστοιχες διαδικασίες στη Δύση που διήρκεσαν αιώνες.

Για την ελληνική αριστερά

Μια ιδιαίτερη αναφορά χρειάζεται να γίνει στην αριστερά η οποία

---

[19] Νίκος-Χατζηκυριάκος Γκίκας, *Ανίχνευση της ελληνικότητας*, Β' Εκδ. Αστρολάβος-Ευθύνη, Αθήνα 1994, σελ. 26-27.

κυριαρχεί στο ιδεολογικό τοπίο της χώρας:

Στο πεδίο της τέχνης, ήδη από τη δεκαετία του '60, αναφαίνονται και κείμενα επικριτικά της πίστης στην «πρόοδο», μέσα από κάποιες εκφάνσεις της «ποίησης της ήττας», και μέσα από την κριτική του ίδιου του ολοκληρωτικού εκνεωτεριστικού λόγου της αριστεράς, όπως θα γίνει με τον Άρη Αλεξάνδρου και το «Κιβώτιο», για παράδειγμα. Μετά τη μεταπολίτευση, η κριτική θα γενικευτεί.

Στους τομείς όμως των κοινωνικών επιστημών και της ιδεολογίας, η αριστερή διανόηση κυριαρχώντας στον ακαδημαϊκό χώρο, στον Τύπο, τις εκδόσεις κλπ., θα συνεχίσει να αποτελεί το ισχυρότερο προπύργιο της νεωτερικότητας και του εκσυγχρονισμού. Είτε προσκολλημένη στη σοβιετική τεχνοκρατία, στο παρελθόν, και στο σύνθημα «να φτάσουμε και να ξεπεράσουμε τη Δύση», είτε στον δυτικό ορθολογισμό και το «πνεύμα του διαφωτισμού», είτε συχνότατα και στα δύο μαζί. Εξ ου και η ιδιαίτερη επιμονή της εκσυγχρονιστικής αριστεράς στον αλτουσεριανό επιστημονισμό και τα στρουκτουραλιστικά ρεύματα ή, αντίστοιχα, η προτίμησή της στην γκραμσιανή ή λενινιστική εκλογίκευση της ηγεμονίας των διανοουμένων. Μόνο διανοούμενοι όπως ο Κώστας Παπαϊωάννου ή ο Κορνήλιος Καστοριάδης, που θα ζήσουν και θα δουλέψουν στη Δύση, όχι μόνο θα ασκήσουν μια κριτική στον εργαλειακό ορθολογισμό αλλά θα στραφούν σε παλαιότερες κοινωνικές μορφές, στην αρχαία Ελλάδα, στην Αναγέννηση ή και στις δύο μαζί, για να αναζητήσουν τη μουσική του μέλλοντος.

Η κυριαρχία του Αλτουσέρ και του «μαρξιστικού στρουκτουραλισμού» στην ελληνική διανόηση, ιδιαίτερα την ακαδημαϊκή, είναι απολύτως χαρακτηριστική. Το γεγονός ότι ο Αλτουσέρ, με την περιβόητη «επιστημολογική τομή», απέρριπτε τα «ολίγον ρομαντικά» και «ανθρωπολογικά» κείμενα του νεαρού Μαρξ ως «μη μαρξιστικά», σε αντίθεση με τα «έργα της ωριμότητας», έμοιαζε να ταιριάζει απολύτως στη θετικιστική λογική του «ελληνικού μαρξισμού». Εξ ου και η αναγόρευσή του ακόμα και στον «μεγαλύτερο σύγχρονο φιλόσοφο» ενώ οι κριτικές του επιστημονισμού και του θετικισμού του αλτουσεριανού έργου, που είχαν γίνει στη Γαλλία, θα παραμεί-

νουν άγνωστες στην Ελλάδα...[20]*. Όσο για την επιρροή του Χάιντεγκερ, η οποία υπήρξε τεράστια στη Γαλλία και σφράγισε διανοουμένους όπως ο Φουκώ ή ο Ντεριντά, θα είναι μηδαμινή, ακριβώς γιατί ο Χάιντεγκερ θα είναι ο φιλόσοφος της κριτικής του ορθολογισμού, της τεχνολογίας και της «αναυθεντικότητας» του νεωτερικού κόσμου.*

Η παράλληλη επιλογή του Γκράμσι ως του πολιτικού μέντορα της ελληνικής αριστερής διανόησης, ταυτόχρονα ή σε συνδυασμό με τον Λένιν, η οποία γενικεύεται μετά τη μεταπολίτευση, εδράζεται στη θεωρία του τελευταίου για τους «οργανικούς διανοουμένους». Σύμφωνα με τον Γκράμσι, οι διανοούμενοι δεν αποτελούν τάξη με καθορισμένα συμφέροντα, αντίθετα οι «οργανικοί διανοούμενοι» των βασικών τάξεων της κοινωνίας, των αστών και των προλετάριων κατ' εξοχήν, ορίζονται μέσω της σχέσης τους με την «τάξη». Κατά συνέπεια, η κυριαρχία των διανοουμένων στα «εργατικά κόμματα» δεν εμπεριέχει κάποιο ίχνος ταξικής ηγεμονίας, δεδομένου ότι αποτελούν τους «οργανικούς διανοουμένους» της τάξης. Πρόκειται για τη μεταφορά, σε ένα πλέον εκλεπτυσμένο και κοινωνιολογικό πεδίο, της καουτσκικής και λενινιστικής θεωρίας της πρωτοπορίας.

Η συντριπτική κυριαρχία αυτής της θεωρητικής κατασκευής στα πλαίσια της ελληνικής αριστερής διανόησης συνδέεται με την απόρριψη του «λαϊκισμού» και την άρνηση οποιασδήποτε κριτικής στον εργαλειακό ορθολογισμό. Αντιθέτως, τα ρεύματα που ασκούν κριτική στον Γκράμσι και τον Τολιάτι στην Ιταλία, όπως εκείνο του «εργατισμού», που υποστηρίζουν την προτεραιότητα του «υποκειμένου», της «τάξης», έναντι της «πρωτοπορίας» [21]*, θα ασκήσουν α-*

---

[20] Όπως, για παράδειγμα, το έργο του Jacques Rancière, *La leçon d'Althusser*, Idées, Παρίσι 1974 –πρώην μαθητή του Αλτουσέρ και ενός από τους συγγραφείς του *Lire le Capital*, της βίβλου του αλτουσεριανού μαρξισμού– αλλά και οι αναθεωρήσεις που θα πραγματοποιήσει ο ίδιος ο ύστερος Αλτουσέρ –Βλέπε, Luis Althusser, *Στοιχεία Αυτοκριτικής*, Πολύτυπο, Αθήνα 1983.

[21] Βλέπε: Παντσιέρι, Νέγκρι, Τρόντι, *Νεοκαπιταλισμός και επαναστατικό κίνημα*, Κομμούνα, Αθήνα 1982· Αντόνιο Νέγκρι, *Από τον εργάτη-μάζα στον κοινωνικό*

σήμαντη επιρροή, παρά το ό,τι συνέβη στην υπόλοιπη ευρωπαϊκή αριστερά. Το ίδιο, σε ακόμα μεγαλύτερη κλίμακα, θα συμβεί με τον «ανορθολογισμό» και τον «λαϊκισμό» του Μάο τσε Τουνγκ. Η απόπειρα του Μάο, ήδη από το «Μεγάλο άλμα προς τα μπρος» και κυρίως με την «Πολιτιστική Επανάσταση» (όσο και αν υπήρξε στρεβλή και βολονταριστική), να υπερβεί τα «στάδια της ανάπτυξης», να απορρίψει την κυριαρχία του οικονομικού ορθολογισμού έναντι της ταξικής υποκειμενικότητας και να ανατρέψει τον διαχωρισμό διανοητικής και χειρωνακτικής εργασίας, όχι μόνο δεν ξεσήκωσε κύματα ενθουσιασμού ανάμεσα στους Έλληνες διανοούμενους, αλλά αντίστροφα προκάλεσε μια βαθύτατη αποστροφή.

Ο «καημός της ρωμιοσύνης»[22]

Η σύγχρονη διανόηση, όπως διαμορφώθηκε στη μεταπολεμική περίοδο στα ελλαδικά πλαίσια, αποτελούσε μια παρασιτική ως προς τη Δύση, «φιλοδυτική» και όχι αυθεντικά «δυτική» διανόηση· μια τάξη «διαχωρισμένη» από την ελληνική κοινωνία, που επιχειρεί από τα «έξω» να δυτικοποιήσει μια «καθυστερημένη» ή «ανατολίζουσα» κοινωνία. Γι' αυτό και θα αντιδράσει εξαιρετικά καθυστερημένα στον καταστρεπτικό και παρασιτικό εκσυγχρονισμό που γενικεύεται με την άνοδο της στρατιωτικής δικτατορίας και τη μεταπολίτευση. Οι μόνες αντιδράσεις θα έρθουν από περιθωριακές πτέρυγες της διανόησης, που βρίσκονταν πιο κοντά στην παράδοση ή από εκείνες που υπήρξαν οι πλέον... δυτικές.

Αρχικά, και εύλογα, από το κομμάτι εκείνο της θρησκευόμενης διανόησης και της εκκλησίας που κατανόησε πως ο εκδυτικισμός της κοινωνίας και της εκκλησίας οδηγεί στην εξαφάνιση της ορθόδοξης ταυτότητας. Η μεγάλη «ρομαντική» επιστροφή της εκκλησίας θα αρχίσει με την επιστροφή στο Άγιον Όρος, την αναβίωση του κοινοβιακού πνεύματος, την αναζήτηση του ιδιαίτερου ελληνικού

εργάτη, Κομμούνα, Αθήνα 1983· Γιώργος Καραμπελιάς, *Σύγχρονος καπιταλισμός και επαναστατικό υποκείμενο*, Κομμούνα, Αθήνα 1983.

[22] Έκφραση του Κωστή Μοσκώφ, για να αποδώσει τον «καημό» για το ημιτελές και το ανολοκλήρωτο στην ιστορία του νεώτερου ελληνισμού.

δρόμου, του συνδεδεμένου με την τριαδικότητα, την παράδοση των ησυχαστών, την απόρριψη της δυτικής νοησιαρχίας.

Στην αριστερά, το πιο «δυτικό» τμήμα της σύγχρονης αριστερής διανόησης, που θα ταυτιστεί με τα ρεύματα της Πολιτιστικής Επανάστασης και του κινήματος του '68 και θα μείνει περιθωριακό, θα επιχειρήσει μια ριζοσπαστική κριτική του εργαλειακού ορθολογισμού. Οι ελάχιστες εκείνες περιπτώσεις που θα συνδεθούν με τη ριζοσπαστική κριτική του εργατισμού, της οικολογίας, ή φιλοσοφικών ρευμάτων όπως η Σχολή της Φρανκφούρτης, θα κατορθώσουν να πλησιάσουν μια ρομαντική ευαισθησία όχι μέσα από τον δρόμο της ορθοδοξίας ή της ταύτισης με τον ελληνισμό, αλλά της συνάντησης με τη Δύση και την απόρριψή της στη σημερινή εκδοχή της.

Ήδη οι συγγραφείς της γενιάς του '30, είχαν κάνει αυτό το «ταξίδι». Ο Γιώργος Σεφέρης θα το εκφράσει με μια δωρική και αμετάκλητη λιτότητα: «γυρίσαμε διψασμένοι από τη Δύση». Ο Οδυσσέας Ελύτης θα αποδώσει εξαιρετικά πρώιμα, ήδη από 1938, το ιδεώδες του: «Γιατί δεν είναι η φοβισμένη απομάκρυνση από τον πολιτισμό της Δύσης (που καταντάει αρχοντοχωριατισμός από την ανάποδη) μα η θαρραλέα προς αυτόν προσέγγιση και το ξεπέρασμά του, που θα μας οδηγήσει στην ανεύρεση των αληθινών ανανεωτικών δρόμων. Την ημέρα που μια παράταξη ανθρώπων με διεθνή πνευματικό εξοπλισμό θα προσπαθήσει να κάνει μια εσωτερική και γόνιμη αυτοεκκαθάριση, (...), θα λάμψουν από παντού οι ευτυχισμένες δυνατότητες της δημιουργίας ενός καινούργιου και πραγματικά εθνικού πολιτισμού[23].»

Και στο εκτεταμένο κείμενο που δημοσίευσε, σε πέντε συνέχειες το 1943-1944, στο εβδομαδιαίο λογοτεχνικό περιοδικό του ΕΑΜ, «Καλλιτεχνικά Νέα», με τον τίτλο «Τα σύγχρονα ποιητικά και καλλιτεχνικά προβλήματα», γράφει: «Το έργο τέχνης, όσο περισσότερο βυθισμένο βρίσκεται σαν ουσία, μέσα στις ρίζες και τις πηγές ενός τόπου συγκεκριμένου και παράλληλα, όσο περισσότερο

[23] Οδυσσέας Ελύτης, "Οι κίνδυνοι της ημιμάθειας", *Ανοιχτά Χαρτιά*, Αστερίας, Αθήνα 1974, σελ. 366. Το κείμενο πρωτοδημοσιεύτηκε το 1938 στα *Νέα Γράμματα*.

προσαρμοσμένο είναι σα μορφή, στο γενικότερο αισθητικό πνεύμα μιας εποχής, τόσο καλύτερα κερδίζει το έπαθλο του παγκόσμιου ενδιαφέροντος, τόσο αποτελεσματικότερα καταφέρνει να αντισταθεί στη φθορά του χρόνου. *(υπογράμμιση του Ο.Ε).*

Την αλήθεια τούτη δεν μπόρεσαν, φαίνεται, να νιώσουν οι αμέσως προγενέστεροί μας, κυριευμένοι από ένα "σύμπλεγμα κατωτερότητας" αδικαιολόγητο... Δεν μπόρεσαν οι άνθρωποι αυτοί, έγκαιρα να αντιληφθούνε ότι, ενόσω υπάρχει μπροστά τους κάτι που τους φοβίζει και φαντάζει ίσως ανώτερο από τις δυνάμεις τους, ο καλύτερος τρόπος για να το υπερνικήσουν δεν είναι να γυρίζουν αλλού το πρόσωπό τους αλλ' απεναντίας να το προσεγγίζουνε θαρραλέα, να το γνωρίζουνε, να το δοκιμάζουνε από κάθε πλευρά και μονάχα έτσι να φτάσουνε κάποτε στο σημείο **και** *να το ξεπεράσουν. Μια τέτοια αντίληψη προοδευτική, απαλλαγμένη από περιττούς φόβους, βοήθησε τους 'μοντέρνους' να κοιτάξουνε με καθαρότερο μάτι τον δικό τους τόπο και να στρέψουνε την προσοχή τους στις παραμελημένες ως τότε αξίες της Ανατολής... Ίσως, μια μέρα όμως, όταν μελετηθούνε βαθύτερα τα έργα των συγχρόνων μας, θα φανεί τι ρόλο έπαιξε η αισθητική της Ανατολής σε έργα σαν του Κόντογλου, του Χατζηκυριάκου-Γκίκα και του Τσαρούχη καθώς και πόσην επίδραση είχε απάνω στο λυρισμό μας η ανοιχτόχρωμη χλιδή της Περσικής και Αραβικής Ποίησης.»*[24]

Ίσως λοιπόν, στην ελληνική κοινωνία του εικοστού αιώνα, μόνο αυτοί οι δύο δρόμοι να έμεναν ανοικτοί για μια κριτική του δυτικού ορθολογισμού, είτε αυτός του Παπαδιαμάντη και του Κόντογλου του Βελουχιώτη και του Τσιτσάνη, ο δρόμος της παράδοσης, είτε εκείνος της υπέρβασης της Δύσης μέσα από μια οργανική επαφή με τα πιο ριζοσπαστικά και καινοτόμα κριτικά ρεύματά της.

Μετά *το 1980 και τον σαρωτικό εκδυτικισμό της ελληνικής κοινωνίας, επιβεβαιώνεται η σύμπτωση της κρίσης του αριστερού δρόμου προς τη νεωτερικότητα, με την επίταση των κριτικών που δέχεται ο δυτικός ορθολογισμός, ενώ παράλληλα, και όχι τυχαία, παρατηρείται μια «στροφή» στην ελληνικότητα και την παράδοση*

---

[24] Οδυσσέας Ελύτης, *Ανοιχτά Χαρτιά, όπ.π.*

στον πολιτισμό και την ιστορία όπως και μια απροσδόκητη από πρώτη όψη επιστροφή της θρησκευτικής εσχατολογίας, μετά την κρίση της εγκόσμιας. Αναδεικνύονται, λοιπόν, νέες και πρωτότυπες δυνατότητες για μια αυθεντική και εγχώρια συγκρότηση ενός ***νεορομαντικού*** *προτάγματος, ενός «ελληνικού δρόμου» στη μετανεωτερικότητα. Θα πρόκειται, επί τέλους, για τη συνάντηση της εγχώριας παράδοσης με τη δυτική κριτική του εργαλειακού ορθολογισμού και δυνητικά με την ανατολική και απω-ανατολική εσωτερικότητα*[25].

2. Φύση, Οικολογία και Ρομαντισμός

τι είν' ετούτο; Η Ιστορία
τι είναι τ' άλλο; Είν' η Φύση
–διάλεξε το δεύτερο που είναι πρώτο

Νίκος Καρούζος, *Μονολεκτισμοί και ολιγόλεκτα, «41»*

Η ανθρωπότητα βρίσκεται σε ένα σταυροδρόμι, σε μια κομβική ιστορική στιγμή, όπου η αναζήτηση του χωρίς όρους και όρια εκδυτικισμού γίνεται ανέφικτη διότι αντιστρατεύεται τα οικολογικά και ανθρωπολογικά όρια του ανθρώπου. Η συνέχισή του θέτει ως προϋπόθεση τη γενετική μεταλλαγή των ανθρώπων και της φύσης. Η επιμονή στο δυτικό «φαντασιακό» οδηγεί σε αέναη επέκταση της κατανάλωσης και της εμπορευματοποίησης, πράγμα αδύνατο χωρίς γενετικές αλλαγές όχι μόνο στα τρόφιμα αλλά και στον ίδιο τον άνθρωπο, διότι οι πόροι του πλανήτη είναι πεπερασμένοι και τα συναισθηματικά και ψυχολογικά όρια του ανθρώπου πραγματικά. Κατά συνέπεια, ο εκδυτικισμός οδηγεί ***αμετάκλητα*** *σε απ' ευθείας σύγκρουση με την ανθρώπινη φύση. Πρόκειται ίσως για τη βασικότερη πλευρά της ανάπτυξής μας.*

[25] Την οποία ελάχιστοι δημιουργοί, όπως ο Νίκος Χατζηκυριάκος-Γκίκας, με την επαφή του με την Ινδική, την Κινεζική και την Ιαπωνική Τέχνη, θα επιχειρήσουν σε ανύποπτο χρόνο. Άραγε, κάτι ανάλογο δεν θα δοκιμάσει και ο Καζαντζάκης;

Η επιμονή των ρομαντικών ρευμάτων και στους τρεις τελευταίους αιώνες καθώς και η αέναη επανεμφάνισή τους με νέες και ανανεωμένες μορφές, την οποία διαπιστώνουν και καταδεικνύουν οι Löwy και Sayre, μας θέτει το θεμελιώδες ερώτημα: τι είναι εκείνο που ανανεώνει αδιάκοπα τη ρομαντική πλημμυρίδα και μάλιστα τη γενικεύει σε όλο και περισσότερους τομείς της ανθρώπινης δραστηριότητας και σκέψης; Μήπως άραγε μια ατελής –και διαρκώς ανολοκλήρωτη– ***μετάβαση*** *στη «νεωτερικότητα»; Μια μετάβαση σε έναν νέο τύπο ανθρώπου, που για πρώτη φορά εμφανίζεται στην ανθρώπινη ιστορία, έναν τύπο που έχει παραχθεί εν σειρά ως ένα ατομοκεντρικό βουλιμικό ον;*

Ο μαρξισμός χρησιμοποίησε ήδη κατά κόρον την έννοια της «μετάβασης» για να εξηγήσει την επίμονη επανεμφάνιση του ρομαντισμού· πρόκειται για μια «κοινωνική μετάβαση» από την παλιά κοινωνία και τις παλιές τάξεις (γαιοκτήμονες, φεουδάρχες, αγρότες, μικροϊδιοκτήτες, ελεύθερους επαγγελματίες, ανεξάρτητους διανοουμένους) προς μια κοινωνία «αστών και προλεταρίων» όπου δεν θα υπάρχει έδαφος για οποιαδήποτε νοσταλγία ή επιστροφή. Και όσο οι «ενδιάμεσες τάξεις» επιβιώνουν ή αναπαράγονται, θα υπάρχει έδαφος για τον ρομαντισμό! Η μαρξιστική απόπειρα εντάσσεται στο ίδιο σχήμα με τον φιλελευθερισμό: η ολοκλήρωση της «μετάβασης» θα οδηγήσει σε ένα ριζικά διαφορετικό τύπο ανθρώπου. Για τον μαρξισμό, όπως και για τον επιστημονικό ή κοινωνικό ντετερμινισμό, ο άνθρωπος είναι δημιούργημα των συνθηκών σε μια στενή κοινωνιο-δαρβινική εκδοχή της «μεταβίβασης των επίκτητων, κοινωνικά οριζόμενων, χαρακτηριστικών» και όχι σε μια διευρυμένη σύνθεση του Δαρβίνου και του Ντε Βρις, π.χ. για τη μη άμεση μεταβίβαση των επίκτητων χαρακτηριστικών, που απαιτεί τη μεγάλη διάρκεια και τις γενετικές μεταλλάξεις για να επιτελεστεί. Ο άνθρωπος προφανώς υπόκειται στην επίδραση του κοινωνικού περιβάλλοντος, περισσότερο από κάθε άλλο ζωντανό οργανισμό, αλλά ορίζεται και από βιολογικές, ψυχολογικές και συναισθηματικές σταθερές ή ανάγκες· η κοινωνία δεν μπορεί να ***υποκαταστήσει*** *ολοκληρωτικά τη φύση, κτίζει επάνω της.*

Αν λοιπόν χρησιμοποιήσουμε την έννοια της μετάβασης με έναν ευρύτερο τρόπο, τότε ίσως να είμαστε πιο κοντά στην αλήθεια. Πρόκειται για τη «μετάβαση στον τύπο ανθρώπου» που απαιτεί ο αναπτυγμένος έως τα έσχατα όριά του εμπορευματικός ατομοκεντρισμός, τύπος ο οποίος δεν είναι δυνατό να παραχθεί μέσα στα στενά χρονικά πλαίσια μερικών αιώνων. Γι' αυτό και η ανανεούμενη και πολύμορφη ***αντίσταση*** *σε μια τέτοια μετάβαση που παίρνει τη μορφή είτε ιδεολογικών και καλλιτεχνικών ρευμάτων είτε κοινωνικών κινημάτων και ουτοπικών προταγμάτων και εγχειρημάτων είτε μιας ψυχολογικής συναισθηματικής και σωματικής εναντίωσης που φθάνει μέχρι την «τρέλα», την απόκλιση, τον αλκοολισμό, ή τα ναρκωτικά.*

Αυτός ο «νέος τύπος ανθρώπου» έχει μετατρέψει σε εμπορεύματα και ανταλλακτικές αξίες τις ίδιες του τις επιθυμίες, έχει καταργήσει τον προσωπικό χρόνο προς όφελος του τεχνητού χρόνου, ώστε να επιτρέπει την απρόσκοπτη αναπαραγωγή και διεύρυνση του κόσμου των εμπορευμάτων. Ένας τέτοιος τύπος, που δεν έχει πλέον ανάγκες συμβιωτικότητας, αναγνώρισης, σεξουαλικότητας, συναισθηματικής ταύτισης, προσωπικού χρόνου και χώρου, είναι ανθρωπολογικά ***ανέφικτος****, γι' αυτό και ο πραγματικός άνθρωπος έρχεται σε διαρκή σύγκρουση με τον ίδιο τον κόσμο των τεχνημάτων και των εμπορευμάτων μέσα στον οποίο ζει. Εξ ου και η προσφυγή στο παρελθόν –συλλογικό (την ιστορία και τις παλαιότερες κοινωνικές μορφές) ή ατομικό (την παιδική ηλικία, το όνειρο, την ανάμνηση, την τέχνη, την τρέλα), στο μέλλον,(την ονειροπόληση, την ουτοπία) ή το «αλλού» (κόσμους «εξωτικούς», μη αλλοτριωμένους, συναισθηματικής ή ερωτικής πληρότητας, την τέχνη κλπ). Αυτή η ανθρωπολογική αντίσταση αναγεννάει διαρκώς τη ρομαντική αντίδραση και αντίσταση, όχι απλώς και μόνο στο εσωτερικό κάποιων κοινωνικών τάξεων ή κατηγοριών, αλλά στον ίδιο τον* ***άνθρωπο*** *ως ιστορικο-βιολογική πραγματικότητα.*

Δεδομένου ότι η μεταβίβαση των επίκτητων χαρακτηριστικών θα απαιτούσε χιλιετίες, η «πραγματωμένη μετάβαση» σε έναν νέο τύπο ανθρώπου απαιτεί τη γενετική ***μετάλλαξη*** *του ανθρώπου· οδηγεί σε μια εποχή παρεμβάσεων στο γενετικό υλικό, αρχικά των*

ζώων και φυτών, όσο και στη συνέχεια του ίδιου του ανθρώπου, για να «προσαρμοστεί» στις νέες «ανάγκες» που έχει δημιουργήσει η τεχνολογία. Όσο λοιπόν ο άνθρωπος θα παραμένει γενετικά εξοπλισμένος με το υλικό που κληρονόμησε, μέσα από δισεκατομμύρια χρόνων εξέλιξης της φύσης γενικά και εκατομμύρια χρόνων εξέλιξης των ανθρωπιδών ειδικότερα, θα είναι ***αδύνατη*** *η «προσαρμογή» του στο καπιταλιστικό-τεχνολογικό περιβάλλον· θα αναγεννάται διαρκώς η αντίσταση και η εξέγερση, καθώς και η προσφυγή στο παρελθόν, το αλλού, το μέλλον.*

Θα ήθελα να δώσω, μέσα από το σημαντικότερο νεορομαντικό κίνημα του δυτικού κόσμου, το οικολογικό/εναλλακτικό κίνημα, ένα παράδειγμα για τις μορφές που ενδύεται η ρομαντική αντίληψη:

Εξ αρχής, δεν χωρεί αμφιβολία πως ο οικολογικός προβληματισμός είναι στο βάθος του ρομαντικός: κηρύττει μια «επιστροφή στη φύση» σε αντιπαράθεση με την τεχνολογική κοινωνία.

Μία τάση, εκείνη της ***«βαθιάς οικολογίας»,*** *θεωρεί πως θα πρέπει να εγκαταλείψουμε με ριζικό και αμετάκλητο τρόπο τον τεχνολογικό πολιτισμό και τη λογική της ανάπτυξης και να «επιστρέψουμε» σε προβιομηχανικές κοινωνίες και συναρθρώσεις.*

Ένα δεύτερο ρεύμα, στην άλλη άκρη του φάσματος, που περιλαμβάνει και τα «πράσινα κόμματα» της Δύσης, υποστηρίζει πως, δεδομένου ότι βρισκόμαστε σε μια κοινωνία τεχνολογική, το μόνο που μπορούμε να κάνουμε είναι να ***οικολογικοποιήσουμε*** *τη βιομηχανική και εμπορευματική κοινωνία, κατά τον ίδιο τρόπο που στο παρελθόν η σοσιαλδημοκρατία κοινωνικοποίησε τον καπιταλισμό του 19ου αιώνα. Να προωθηθούν οι βιομηχανίες και οι τεχνικές απορρύπανσης, να πραγματοποιηθεί μια μετάβαση προς ηπιότερες μορφές ενέργειας, να ενισχυθούν οι τοπικοί και περιφερειακοί θεσμοί, χωρίς ωστόσο να αμφισβητείται η ηγεμονία* **του** *εμπορεύματος.*

Τέλος, ένα τρίτο ρεύμα που θα μπορούσαμε να το χαρακτηρίσουμε ***οικολογικό / εναλλακτικό****, ενώ συμφωνεί στις βασικές διαπιστώσεις με το πρώτο και θεωρεί τη λογική της ανάπτυξης καταστροφική, πιστεύει πως είμαστε υποχρεωμένοι να αποδεχτούμε ως*

ένα βαθμό τον βιομηχανισμό, επειδή ζούμε σε έναν κόσμο και μια φύση δημιουργημένη εν μέρει από τον άνθρωπο[26]*. Σε διαφορετική περίπτωση, δεν θα ήταν δυνατό να επιβιώσει ο σημερινός αριθμός ανθρώπων πάνω στον πλανήτη μας και δισεκατομμύρια θα έπρεπε να εξοντωθούν.*[27]

Μια τέτοια διαπίστωση, όμως, δεν σημαίνει καθόλου ότι η λογική της ανάπτυξης και της εμπορευματικής επέκτασης δεν θα πρέπει να καταπολεμηθεί ριζικά και αμετάκλητα. Η ανθρώπινη κοινωνία πρέπει να μεταβάλει «παράδειγμα». Χρησιμοποιώντας ορισμένες από τις τεχνικές του βιομηχανισμού, αναπτύσσοντας ορισμένους τομείς και απο-αναπτύσσοντας ριζικά κάποιους άλλους, περιορίζοντας αποφασιστικά το εμπόρευμα και τον ρόλο του, θα μπορούσαμε, μέσα από μια περίοδο μετάβασης, να περάσουμε σε κοινωνίες με λιγότερους ανθρώπους, σε πόλεις αποκεντρωμένες, σε μονάδες παραγωγής τεχνολογικά σύγχρονες αλλά μικρότερες και ελεγχόμενες από τους παραγωγούς· γενικότερα, σε κοινωνίες όπου, στην κλίμακα των αξιών, το εμπόρευμα και η κατανάλωση θα έχουν υποβαθμιστεί και θα έχει αναβαθμιστεί η συμβιωτικότητα, η μη εμπορευματική δημιουργικότητα, οι ανθρώπινες σχέσεις.

---

[26] Ο Μαρξ στο *Εβραϊκό ζήτημα* έθετε το προμηθεϊκό και ολοκληρωτικό όνειρο «της μεταβολής της φύσης σε υλικό σώμα του ανθρώπου», κάτι που μόνο ως δυνητική τάση μπορούμε να δεχθούμε, γιατί ποτέ δεν θα μπορέσει να πραγματοποιηθεί ολοκληρωτικά παρόλο που η Φύση «μας» είναι ήδη, εν μέρει, δημιούργημα του ανθρώπου –εκμετάλλευση των φυσικών πόρων, μεταβολή του κλίματος και προπαντός των μικροκλιμάτων κλπ.

[27] Γιατί δεν πρέπει να ξεχνάμε πως η ύπαρξη έξι δισεκατομμυρίων ανθρώπων πάνω στη γη είναι δημιούργημα του βιομηχανισμού και πως μια αυθεντική «επιστροφή» σε μια προβιομηχανική κοινωνία θα είχε ως προϋπόθεση την εξαφάνιση των 5/6 του πληθυσμού του πλανήτη. Διότι καμιά προβιομηχανική, αγροτική και βιοτεχνική μορφή παραγωγής δεν μπορεί να θρέψει πάνω από ένα δισεκατομμύριο ανθρώπους. Και το ζήτημα δεν είναι, προφανώς, η ριζική εξόντωση του ανθρωπίνου πληθυσμού, αλλά το σταμάτημα της πληθυσμιακής επέκτασης –η οποία αποτελεί την πρωταρχική και θεμελιώδη πίεση για περαιτέρω «ανάπτυξη». Βλέπε, André Gorz, *Οι Δρόμοι του Παραδείσου*, Εναλλακτικές Εκδόσεις, Αθήνα 1984, και *Σοσιαλισμός, Καπιταλισμός, Οικολογία*, Εναλλακτικές Εκδόσεις, Αθήνα 1992, Γιώργος Καραμπελιάς, *Στα μονοπάτια της Ουτοπίας,*. Λιβάνης-Νέα Σύνορα, Αθήνα 1995.

Ένα τέτοιο κοινωνικό όραμα αντλεί από το ***παρελθόν****, από τις προ-αγροτικές κοινότητες σε ό,τι αφορά τον εξισωτισμό και τη σχέση με τη φύση, από την αρχαία Ελλάδα για την οικοδόμηση της πόλεως, της κοινωνίας των πολιτών και τον ρόλο της φιλοσοφίας, από τους ελληνιστικούς χρόνους και την Κίνα για μια μη χρησιμοθηρική επιστημονική δραστηριότητα, από τις μεσαιωνικές πόλεις για τον ρόλο της γειτονιάς και της πλατείας μέσα στην πόλη, από την Αναγέννηση και τη σεξπηρική Αγγλία για την άνθηση της Τέχνης, από τη μοναστική κοινότητα του Αγίου Όρους ή των βουδιστών του Θιβέτ για τα πρότυπα μιας κολεκτίβας, κ.ο.κ. Ρομαντική διάσταση που* ***συντίθεται*** *με την τεχνολογία της πληροφορίας, τις ήπιες μορφές ενέργειας, τη μινιατουροποίηση της παραγωγικής διαδικασίας, τις εμπειρίες της ψυχανάλυσης και τις κατακτήσεις της σύγχρονης τέχνης.*

Από τα παραδείγματα που παραθέσαμε, στην πρώτη περίπτωση, η λογική της ρομαντικής επιστροφής είναι ***αποκλειστική*** *και δεν συναρθρώνεται με τη νεωτερικότητα. Στη δεύτερη, μεταβάλλεται σε* ***υποδεέστερη*** *όψη μιας εργαλειο-ορθολογικής εκδοχής, ενώ στην τρίτη, που θα εντάσσαμε στο σχήμα του επαναστατικού ρομαντισμού, έχει ρόλο ηγεμονικό έναντι της νεωτερικότητας, αλλά σε μια πραγματική* ***σύνθεση*** *μαζί της.*

3. Ο χώρος και η εργαλειακή παγκοσμιοποίηση

Ξύπνησα με το μαρμάρινο τούτο κεφάλι στα χέρια...
Έπεφτε στο όνειρο καθώς έβγαινα από το όνειρο
Έτσι ενώθηκε η ζωή μας και θα είναι πολύ δύσκολο να
Ξαναχωρίσει

Γιώργος Σεφέρης. *Μυθιστόρημα ,Γ'*

Με το ζήτημα του «χώρου» αγγίζουμε τον «σκληρό πυρήνα» των πολιτικών αντιλήψεων του ρομαντισμού. Το ρομαντικό κίνημα, ιδιαίτερα στη Γερμανία, την Ιταλία, την Ανατολική Ευρώπη και τα Βαλκάνια, θα επικεντρωθεί κατ' εξοχήν στο ζήτημα της εθνικής ολοκλήρωσης, ή της εθνικής απελευθέρωσης, κατά περίπτωση. Ο

πρώιμος ρομαντισμός, που στην Αγγλία ή τη Γαλλία θα ενδιαφέρεται για το κοινωνικό ζήτημα –και μάλιστα στη μεν Αγγλία για την απόρριψη του βιομηχανισμού στη δε Γαλλία του αστικού υπολογιστικού πνεύματος– στη Γερμανία, θα θέτει ως επιδίωξη την επίτευξη της Γερμανικής ενοποίησης, τουλάχιστον έως την Επανάσταση του 1848. Και βέβαια το ίδιο θα συμβεί με την ελληνική Επανάσταση στη συνέχεια, με το ιταλικό Risorgimento, την Ουγγαρία και τον κύκλο Petöfi, την Πολωνία, κλπ.

Στη Γερμανία, που θα θεωρηθεί η πατρίδα του «εθνικού ρομαντισμού», οι πρόδρομοι Χάμαν και Χέρντερ, ο Σλέγκελ και ο Σίλλερ, εν μέρει ο Γκαίτε και αναμφισβήτητα ο Χέλντερλιν, μέχρι τους νεαρούς εγελιανούς της Αριστεράς, έως τον Χάινε και το νεαρό Μαρξ της Γερμανικής Εθνοσυνέλευσης της Φρανκφούρτης, και το νεαρό Ένγκελς που πολέμησε ενάντια στους στρατούς των πριγκήπων για τη γερμανική ενοποίηση, θα διαπνέονται όλοι, λιγότερο ή περισσότερο, από αυτόν τον εθνικό ρομαντισμό. Οι Γερμανοί θα εγκαινιάσουν τη στροφή προς τα δημοτικά τραγούδια, την επιμονή για τη γλώσσα, τη μυθολογία και τους θρύλους, θα συγκροτήσουν, πρώτοι, την ίδια την έννοια της «εθνικής λαϊκής παράδοσης». Ο Χόφμαν θα αναδείξει τα λαϊκά παραμύθια και τους θρύλους, οι αδελφοί Γκρίμμ θα συντάξουν το πρώτο μεγάλο Γερμανικό λεξικό, ο Χέρντερ θα ανασύρει από την αφάνεια τη δημοτική ποίηση, οι αδελφοί Σλέγκελ θα επιμείνουν στη σχέση αρχαίας και σύγχρονης τέχνης, κ.ο.κ. Και, κοινή σε όλους, η αναφορά στην ελληνική επανάσταση, Ο Σέλλεϋ και η «Ωδή» του στην Ελλάδα, ο Μπάϋρον και το Μεσολόγγι, ο Ντελακρουά και η καταστροφή της Χίου, ο Μάουρερ και ο Φωριέλ...

Αυτή η σημασία του εθνικού στοιχείου για τους Γερμανούς, τους Ανατολικοευρωπαίους, τους Βαλκάνιους, είναι εκείνη που θα εξηγήσει και την «περίεργη» προσκόλληση των Μαρξ και Ένγκελς στη γερμανική ενοποίηση, έστω και υπό τον Βίσμαρκ. Πράγματι, το 1870-71 οι ηγέτες του παγκόσμιου κομμουνισμού θα στηρίξουν, παραδόξως, τον Βίσμαρκ στον πόλεμό του, ως τον φορέα ενοποίησης της Γερμανίας, αυτή την ενοποίηση που οι επαναστάτες απέτυχαν να πραγματοποιήσουν το 1848.

Στη συνέχεια, το ιταλικό ριζορτσιμέντο με τους Ματσίνι, Πιγκαφέττα και Γαριβάλδι, τον δικό μας Ούγο Φώσκολο και τα όνειρα μιας ιταλο-ελληνικής ομοσπονδίας· με τον Ρηγόπουλο και τους Κομμουνάρους που ήρθαν να πολεμήσουν στην Κρητική Επανάσταση· την Πολωνία, κλπ. Σε όλη την Ευρώπη πλέον ο ρομαντισμός θα ανακαλύψει την «εθνική και λαϊκή ψυχή», θα ερευνήσει τη λαϊκή παράδοση και τους θρύλους, θα καταγράψει τη λαϊκή ποίηση και μουσική, θα δημιουργήσει τις «εθνικές» σχολές της ποίησης και της έντεχνης μουσικής.

Η Γερμανία, ωστόσο, όχι μόνο θα απελευθερωθεί και θα ενοποιηθεί, το 1871, αλλά μετά τον Βίσμαρκ, θα γίνει μια ιμπεριαλιστική χώρα. Μόνο που το πεδίο πλέον θα είναι κατειλημμένο από τις παλαιότερες ιμπεριαλιστικές δυνάμεις και ο γερμανικός εθνισμός, αντί να καταλαγιάσει, θα γίνει επιθετικός εθνικισμός και αναθεωρητισμός των ίδιων των ευρωπαϊκών συνόρων. Κρατώντας πάντα κάτι από τον παλιό ρομαντισμό, μόνο που τώρα πια στρέφεται όλο και πιο πολύ στο «αίμα», στον περιούσιο αλλά παραγκωνισμένο λαό, στις αρετές του Γερμανού στρατιώτη, κλπ.

Ο εθνικός επαναστατικός ρομαντισμός θα ταξιδεύσει πλέον σε άλλους ορίζοντες. Θα συναντήσει τον Χοσέ Μαρτί στην Κούβα και τον Μαριατέγκι στο Περού, τον Σαντίνο στη Νικαράγουα, τον Ζαπάτα στο Μεξικό, τον Σουν Γιατ Σεν και τον Μάο στην Κίνα, τον Χο τσι Μινχ στο Αννάμ, τον Μεσσαλί Χατζή στην Αλγερία, τον Μοσσαντέκ στο Ιράν, τον Γκάντι και τον Νεχρού στην Ινδία. Και θα συνεχίσει να αναταράσσει τον κόσμο μέσα από την αλυσίδα των εθνικο-απελευθερωτικών επαναστάσεων.

Σήμερα όμως το ζήτημα του χώρου και της εθνικής ταυτότητας τίθεται εκ νέου. Ως απάντηση στην πρόκληση της παγκοσμιοποίησης και της ολοκληρωτικής αποεδαφικοποίησης των ανθρώπων[28]*, που ευαγγελίζεται πλέον την εξαφάνιση ή τον «μαρασμό» των χωρικών ταυτοτήτων και του έθνους, το εθνικό ζήτημα περνάει και*

---

[28] Για τον όρο *εδαφικοποίηση / αποεδαφικοποίηση*, βλέπε Jules Deleuze και Felix Guattari, ιδιαίτερα Felix Guattari, *Μοριακή Επανάσταση*, Κομμούνα, Αθήνα 1984.

πάλι στην πρώτη γραμμή σε παγκόσμια κλίμακα. Με ριζικά διαφορετικούς όρους, όχι πλέον της συγκρότησης των εθνών, αλλά της αποδιάρθρωσής τους.

Ένα από τα βασικότερα μέτωπα της επίθεσης του εργαλειακού ορθολογισμού ενάντια στην «παλιά» ανθρώπινη ταυτότητα, καθίσταται σήμερα η απόρριψη του έθνους και της εθνικής ταυτότητας ως βασικής μορφής εδαφικοποίησης που έχουν αναδείξει οι ανθρώπινες κοινότητες στην ιστορική τους διαδρομή. Η συντριβή της εθνικής ταυτότητας και η γενίκευση μιας και μόνο διάστασης του ανθρώπου, της ατομικής, υπήρξε, ανέκαθεν, το μύχιο ή διακηρυγμένο όνειρο του ορθολογισμού. Ήδη, η φιλοσοφία, από τον Χομπς, καθώς και η πολιτική οικονομία από τον Άνταμ Σμιθ, θα προβάλουν το όραμα ενός απολύτως «ατομικού» ανθρώπου που επιδιώκει μόνον το ιδιαίτερο συμφέρον του. Ο Μαρξ, ενώ θα καταγγείλει, κυρίως σε ό,τι αφορά την πολιτική οικονομία –αλλά και τη φιλοσοφία– τις «ροβινσωνιάδες»[29] του φιλελευθερισμού, θα χαιρετίσει με τη σειρά του την κατεδάφιση των εθνικών ορίων, όχι πλέον στο όνομα του ατόμου, αλλά της τάξης και της ταξικότητας («ολόκληρη η ιστορία δεν είναι τίποτε άλλο παρά η ιστορία της πάλης των τάξεων»), που αποτελούν τη μοναδική «αυθεντική» ταυτότητα και «έδαφος» των ανθρώπων, απέναντι στις «φαντασιακές» ταυτότητες της χωρικής εδαφικοποίησης. Γι' αυτό και σε μια συγκυρία όπως η σημερινή, υποχώρησης του ταξικού ανταγωνισμού, οι περισσότεροι μαρξιστές διανοούμενοι και η πλειοψηφία των αριστερών κομμάτων της Δύσης θα μεταβληθούν σε αποστόλους του ατομισμού και της παγκοσμιοποίησης (με τη μορφή των ατομικών δικαιωμάτων ή των «δικαιωμάτων της παγκόσμιας κοινότητας»).

Η υποτίμηση της χωρικής εδαφικοποίησης είναι συνέπεια του πρωταρχικά ορθολογικού και θετικιστικού χαρακτήρα του μαρξισμού, που δεν κατανόησε ποτέ πως οι άνθρωποι εκτός από τη μετοχή τους στην ανθρώπινη κοινότητα (η καθολική υπόσταση του ανθρώπου) και σε κάποια ταξική κατηγορία, υπάρχουν ως ***συγκεκρι-***

[29] Όρος του Μαρξ για να χαρακτηρίσει τη φιλελεύθερη αυταπάτη μιας ατομικής υπόστασης έξω από το κοινωνικό της πλαίσιο.

μένοι άνθρωποι και μέσω της χωρικής εδαφικοποίησης (φυλή, γενέθλιος τόπος, περιοχή, έθνος, ευρύτερη ομάδα εθνών ή λαών), της παράδοσης (εθνικής, θρησκευτικής, κλπ.) και μέσω της οικογενειακής και της φυλετικής εδαφικοποίησης. Εξ ου και η υποτίμηση της εθνικής ταυτότητας[30], *της οικογένειας, των διαφορών φύλου, και της ιστορικής μνήμης (ατομικής και συλλογικής). Ωστόσο, σήμερα, γίνεται σαφές πως δεν μπορεί να υπάρξει απελευθερωτική πρόταση χωρίς τη διάσταση της χωρικής εδαφικοποίησης. Η δημοκρατία και η συμμετοχή δεν μπορούν να αποκτήσουν πραγματική υπόσταση παρά μόνον όταν και εάν προσλάβουν μια χωρικά εντοπισμένη και βυθισμένη στο έδαφος της ιστορικής μνήμης διάσταση.*

Όμως η τροπή του εθνικού προς τον επιθετικό εθνικισμό και τον ιμπεριαλισμό στη Δύση, με τη διαμόρφωση του ιμπεριαλισμού από τα τέλη του 19ου αιώνα και μετά, η παράλληλη όξυνση των ταξικών συγκρούσεων για μια περίοδο τριών τετάρτων του αιώνα στον δυτικό κόσμο, μέχρι τη δεκαετία του 1960, θα απαξιώσουν το στοιχείο της εθνικής ταυτότητας –που θα ταυτιστεί με τον επιθετικό εθνικισμό ή ακόμα και με τον ναζισμό. Ταυτόχρονα όλοι, ή σχεδόν όλοι, οι εθνικοαπελευθερωτικοί αγώνες θα εμφανιστούν ως κομμουνιστικά κινήματα, τα οποία, για να ισορροπήσουν τη θεωρητική απαξία του δόγματος έναντι του εθνικού στοιχείου, έπρεπε να εφεύρουν

---

[30] Αυτή την παράμετρο το μαρξιστικό *κίνημα* στην *πρακτική* του, ήταν υποχρεωμένο να την παίρνει υπ' όψη του, έστω και εάν δεν μπορούσε να την εντάξει στο θεωρητικό σχήμα του παρά μόνο ως *επιβίωση*. Τω όντι, πως θα ήταν δυνατό να μεταβληθεί σε κίνημα αν αγνοούσε την εθνική διάσταση δεδομένου ότι η πλειοψηφία των μαρξιστικών επαναστάσεων έλαβαν εθνικοαπελευθερωτικό χαρακτήρα; Μάλιστα, από ορισμένους μαρξιστές επαναστάτες, όπως ο Μάο τσε-Τουνγκ ή ο Γκράμσι, επιχειρείται ή ένταξη της εθνικής διάστασης και στο *θεωρητικό* σχήμα του μαρξισμού. Για τον Μάο, ήταν απαραίτητη η «σινοποίηση» του μαρξισμού, ενώ ο Γκράμσι, στην κριτική του στον Τρότσκι, θα αντιπαραθέσει την αντίληψη που είχε ο τελευταίος για τον διεθνισμό με εκείνη του Λένιν. Για τον Γκράμσι, ο διεθνισμός του Τρότσκι, όντας *αφηρημένος*, μετατρέπεται σε *κοσμοπολιτισμό*, ενώ στον Λένιν (λέει ο Γκράμσι) ο διεθνισμός μπορεί να είναι αυθεντικός διότι εκκινά από το *συγκεκριμένο εθνικό έδαφος*. Ο Γκράμσι αναφερόταν στη μεγάλη διαμάχη του Λένιν με τον Τρότσκι γύρω από την συνθήκη του Μπρεστ-Λιτόφσκ, τη θεωρία της *διαρκούς επανάστασης*, κλπ.

*τη θεωρία της **μεταβατικότητας** και του «αστικοδημοκρατικού» χαρακτήρα των εθνικοαπελευθερωτικών κινημάτων, ενώ η «πραγματική» επανάσταση θα ακολουθούσε. Την έσχατη ιστορική στιγμή πρωτοκαθεδρίας των εθνικών αγώνων στην Ευρώπη, κατά τη διάρκεια της αντίστασης ενάντια στον ναζισμό, θα ακολουθήσουν πενήντα χρόνια υποχώρησης – όπως και των ταξικών αγώνων μετά την έξαρση του 1968. Η συνέπεια αυτής της υποχώρησης της ανταγωνιστικότητας της αριστεράς τόσο στο εθνικό όσο –και κατ' εξοχήν– στο ταξικό πεδίο, οδήγησε στη μαζική της μετάλλαξη: ο διεθνισμός θα μεταβληθεί σε κοσμοπολιτισμό και η ταξική σύγκρουση σε συμμετοχή στην εξουσία. Η ευρύτερη αριστερά –παράλληλα με τον αγγλοσαξονικό νεο-φιλελευθερισμό– θα αποτελέσει τον κύριο ιδεολογικό και πολιτικό φορέα της νέας εποχής. Για δύο λόγους: διότι κατείχε ηγεμονικό ρόλο στον χώρο της διανόησης –ιδιαίτερα ως συνέπεια της απαξίωσης της δεξιάς μετά την ταύτισή της με τον φασισμό και τον ναζισμό– και διότι ο κοσμοπολιτισμός της –πρόσφορο όχημα για την εποχή της «παγκοσμιοποίησης»– υπερείχε έναντι της «εθνικιστικής στενότητας» της παλιάς ιμπεριαλιστικής και φασίζουσας δεξιάς.*

Η συνέπεια αυτής της υποβάθμισης του εθνικού στοιχείου, για μια μεγάλη ιστορική περίοδο στον δυτικό κόσμο – αλλά και στον χώρο του ευρωπαϊκού υπαρκτού σοσιαλισμού– ήταν πως ο ρομαντισμός όχι μόνον έτεινε να εκφραστεί μέσα από άλλες παραμέτρους και σφαίρες, αλλά και να απορρίπτει ακόμα και τους όρους «ρομαντισμός», «ρομαντικός», κλπ. Ο ρομαντισμός θα επικεντρωθεί στην απόρριψη της μηχανοποίησης του κόσμου, της τεχνικοποίησης του πολιτισμού και της εργαλειοποίησης του ορθολογισμού. Θα αναδείξει κατ' εξοχήν τον ρόλο του ασυνείδητου, του μηορθολογικού, του φυσικού και της Φύσης, μέσα από τα μεγάλα κινήματα της Τέχνης, της ψυχανάλυσης, της οικολογίας. Θα επιμείνει στις «πρωτόγονες» κοινωνίες ως τις μόνες ισορροπημένες ανθρώπινες κοινωνίες και θα ανακηρύξει τον «πολιτισμό ως πηγή δυστυχίας».[31] Τέλος, στη δεκαετία του '60, θα κάνει μια θριαμβευτική ε-

[31] Από τον ομώνυμο τίτλο του βιβλίου του Φρόυντ.

πιστροφή στον χώρο των κοινωνικών κινημάτων και της πολιτικής με τα κινήματα της δεκαετίας του '60, που από το Μπέρκλεϋ έως τη Σαγκάη θα έχουν ένα απροκάλυπτα ρομαντικό πρόσημο. Ωστόσο, ενώ σε ό,τι αφορά τις χώρες εκτός Δύσης θα υποστηρίζει με θέρμη τα εθνικο-απελευθερωτικά κινήματα (Αλγερία, Βιετνάμ, Κούβα, Λατινική Αμερική, κλπ.), στις χώρες της Δύσης, θα ταυτίζει το εθνικό με τη Δεξιά και τη συντήρηση, για τους λόγους που προαναφέραμε.

Η εξάντληση της προφητείας

Η ένδοξη Ρώμη σε περίμενε τόσους αιώνες
Σε προφητείες έλεγε τον ερχομό σου
Κ' εσύ αφομοιώθηκες;

Μιχάλης Κατσαρός, *Κατά Σαδδουκαίων*

Η νεώτερη ρομαντική και νεο-ρομαντική κοσμοαντίληψη εμφανίζεται στη Δύση με ένα τεράστιο **κενό** *σε ό,τι αφορά τις χωροταξικές διαστάσεις της ανθρώπινης εδαφικοποίησης. Ποιες είναι οι προσφορότερες συσσωματώσεις στο πεδίο του χώρου για την οικοδόμηση μιας βιώσιμης κοινωνίας; Ανάμεσα στην οργάνωση στο επίπεδο κοινότητας ή πόλης (Καστοριάδης, Μπούκτσιν, ριζοσπαστική οικολογία, κλπ) και την παγκόσμια κλίμακα, απουσιάζουν σχεδόν όλα τα ενδιάμεσα επίπεδα. Οι συνέπειες αυτού του κενού θα αναδειχθούν εντονότατα μετά τη δεκαετία του '80, και ιδιαίτερα στην τελευταία δεκαετία του αιώνα. Ο συνδυασμός κοινωνικής και πολιτικής ενσωμάτωσης (η γενιά του '68 βρίσκεται πλέον και ηλικιακά και κοινωνικά σε θέσεις εξουσίας), έξαρσης της παγκοσμιοποίησης του κεφαλαίου, κατάρρευσης του σοβιετικού στρατοπέδου και όξυνσης των εθνικών αναταραχών στην Ανατολική Ευρώπη και τα Βαλκάνια, θα έχει σαρωτικές συνέπειες. Οι παλιοί «εξηνταοκτάρηδες» θα μεταβληθούν σε κατ' εξοχήν ιδεολογικούς εκπροσώπους και φορείς της νέας παγκοσμιοποιητικής και ισοπεδωτικής ιδεολογίας του ιμπεριαλισμού.*

Αντίθετα, η αλλαγή της παγκόσμιας συγκυρίας, που θέτει στην πρώτη γραμμή τα ζητήματα της χωρικής εδαφικοποίησης, θα έπρε-

πε να υποχρεώνει τα ρομαντικά και νεο-ρομαντικά κινήματα να μετακινηθούν προς αυτή τη θεματική για να διατηρήσουν το ριζοσπαστικό δυναμικό τους. Χαρακτηριστική, a contrario, είναι η εγκατάλειψη των «ρομαντικών» απόψεων και η κατακυριάρχηση του «ρεαλισμού» στο μεγαλύτερο μέρος του οικολογικού κινήματος, που δεν υποστηρίζει πλέον το «παγκόσμιο χωριό» από τη σκοπιά των δικαιωμάτων της πλανητικής βιόσφαιρας, όπως συνέβαινε περίπου έως τη Διάσκεψη του Ρίο ντε Τζανέιρο το 1992· πλέον είναι ένα «παγκόσμιο χωριό» στην εκδοχή των χρηματιστηρίων και του στρατιωτικοβιομηχανικού συμπλέγματος ή, στην καλύτερη περίπτωση, των τεράστιων παραρτημάτων απορρύπανσης των εταιρειών πετρελαίου.[32]

Στην ίδια κατεύθυνση –και ίσως ακόμα σημαντικότερη και βαρύνουσα για το μέλλον της Δύσεως– είναι η εξάντληση του ιουδαϊκού επαναστατικού μεσσιανισμού.

Ο εβραϊκός λαός, μέσα από την υποχρεωτική εξορία του, μεταβλήθηκε σε ένα ιδιότυπο έθνος, που διατηρούσε την ενότητά του μέσα από την πίστη σε μια θρησκεία, έστω και αν τα μέλη του ήταν διασκορπισμένα στα τέσσερα σημεία του ορίζοντα. Είναι επίσης γνωστές οι διώξεις που έχουν υποστεί οι Εβραίοι στη μακραίωνη ιστορική τους διαδρομή με αποκορύφωμα το ναζιστικό ***Ολοκαύτωμα****. Κατά συνέπεια, η προσδοκία ενός Μεσσία, που ακόμα δεν έχει έλθει –μια και ο Εβραίος Χριστός συνδέθηκε μάλλον με την ελληνορωμαϊκή οικουμενικότητα και απορρίφθηκε από το εβραϊκό έ-*

[32] Βέβαια, αυτή την απαξίωση του «έθνους» προς όφελος του «παγκόσμιου χωριού», στο θεωρητικό επίπεδο, δεν θα πρέπει να την θεωρήσουμε και ως αυθεντική άρνηση της ιμπεριαλιστικής εθνικιστικής παράδοσης και αλαζονείας της Δύσης. Στην πραγματικότητα, οι δυτικοί «αντιεθνικιστές» παραμένουν τέτοιοι μόνο όταν πρόκειται για τον «εθνικισμό» των φτωχών, του Τρίτου Κόσμου, των Βαλκανίων, της Ανατολικής Ευρώπης· γι' αυτό και έχουν πάψει πια να υποστηρίζουν τα εθνικοαπελευθερωτικά κινήματα (χαρακτηριστικό παράδειγμα οι Κούρδοι). Ο δικός τους εθνικισμός αποκαλείται πλέον «συλλογικά συμφέροντα της Δύσης» ή του «πολιτισμένου κόσμου», αποφάσεις της «διεθνούς κοινότητας» (*sic*), κλπ. Χαρακτηριστικός είναι ο παροξυστικός εθνικισμός των Αμερικανών, μόνο που ως ηγεμονικό έθνος ταυτίζουν τα εθνικά τους συμφέροντα με εκείνα του πλανήτη.

θνος– καθώς και οι διώξεις εναντίον των Εβραίων, τους μετέβαλαν σε ένα λαό που αναζητούσε αενάως τη λύτρωση στη σφαίρα του μέλλοντος. Και αυτή η λύτρωση δεν μπορούσε να είναι στενά «εθνική», στα καθ' έκαστα έθνη όπου ζούσαν οι Εβραίοι αυτής της φοβερής διασποράς, αλλά μάλλον οικουμενική, κοινωνική και πνευματική. Έτσι οι Εβραίοι θα αποτελέσουν έναν από τους σημαντικότερους παράγοντες διαμόρφωσης της ευρωπαϊκής υπερεθνικής ταυτότητας, των πνευματικών αναζητήσεων, της καθολικότητας της Αναγέννησης, του Διαφωτισμού. Ο ρόλος τους στην ανάπτυξη του εμπορίου, της επιστήμης, των πνευματικών ανταλλαγών, της φιλοσοφίας, θα είναι χωρίς προηγούμενο. Αρκεί να αναφερθούμε σε ελάχιστα ονόματα, Σπινόζα, Χάινε, Μαρξ, Φρόυντ, Αϊνστάιν.

Κατά τον 18ο και 19ο αιώνα, οι Εβραίοι ή εβραϊκής καταγωγής διανοούμενοι, θα υποστηρίζουν μάλλον τον Διαφωτισμό σε αντίθεση με τους εθνικεντρικούς ρομαντικούς, ιδιαίτερα στη Γερμανία. Η συμμετοχή των Εβραίων στο ρομαντικό κίνημα, όπως καταδεικνύει και η αναφορά των συγγραφέων του παρόντος βιβλίου κατ' εξοχήν στον Ερνστ Μπλοχ και τον Βάλτερ Μπένγιαμιν, θα είναι μεταγενέστερη και θα πάρει τη μορφή του ***«επαναστατικού μεσσιανισμού»****. Δηλαδή μιας μορφής ρομαντισμού, ή έστω ρομαντικών στοιχείων, με κυρίαρχο τον χρωματισμό από το μέλλον.*

[Ο εβραϊκός επαναστατικός μεσσιανισμός θα τείνει, εν μέρει, προς την απόρριψη του ρομαντισμού, εξαιτίας και της αντίθεσής του με τον ***σιωνισμό****. Το σιωνιστικό κίνημα, που εμφανίζεται μετά τα τέλη του 19ου αιώνα, μπορούμε πράγματι, σύμφωνα με την τυπολογία των Löwy και Sayre, να το εντάξουμε στον αποκαταστασιακό ρομαντισμό, μια και στόχευε στην επιστροφή στα «πατρογονικά εδάφη» και τη συγκρότηση ενός εβραϊκού έθνους-κράτους –με προεξάρχουσα την αντιδραστική εκδοχή, διότι θα έπρεπε να εκδιώξουν τους Άραβες που κατοικούσαν εκεί για χιλιάδες χρόνια. Ο εβραϊκός επαναστατικός μεσσιανισμός θα αντιπαραθέσει στο σιωνιστικό όνειρο μια πανανθρώπινη απελευθέρωση, και* ***μέσω αυτής*** *την απελευθέρωση των Εβραίων. Ωστόσο, η αριστερή πτέρυγα του σιωνισμού, που θα εγκαινιάσει και το κίνημα των κιμπούτς, ήδη από τις αρχές του αιώνα, θα συγκροτηθεί κατά μεγάλο ποσοστό από*

αριστερούς επαναστάτες που εγκατέλειψαν την οπτική της παγκόσμιας απελευθέρωσης και στρατεύτηκαν σε μια πιο συγκεκριμένη εθνική και κοινωνική αποκατάσταση, σε συμβίωση –σύμφωνα με την αρχική τους άποψη– με τον ιθαγενή αραβικό πληθυσμό. Χαρακτηριστική υπήρξε η αντίθεση του Λένιν –αλλά και των Εβραίων αντισιωνιστών, όπως ο Τρότσκυ και η Λούξεμπουργκ– με την αντίληψη μιας χωριστικής και χωριστής οργάνωσης των Εβραίων εργατών στα πλαίσια του ρωσικού εργατικού κινήματος. Η «Μπουντ», η πανίσχυρη για τα μέτρα της εποχής, εβραϊκή εργατική οργάνωση διεκδικούσε τη διατήρηση χωριστών οργανώσεων για τους Εβραίους εργάτες μέσα στο υπό συγκρότηση Ρώσικο Σοσιαλδημοκρατικό Κόμμα. Στη συνέχεια, μεγάλο μέρος των στελεχών της πέρασε στο αριστερό σιωνιστικό κίνημα και μετανάστευσαν στην Παλαιστίνη.]

Ο Β' Παγκόσμιος Πόλεμος θα έχει καταλυτικές επιπτώσεις στους Εβραίους και στον επαναστατικό «μεσσιανισμό». Το Ολοκαύτωμα, που ξερίζωσε τους Εβραίους από την περιβόητη ***Γίντισλαντ****, τον εβραϊκό «χώρο» που άρχιζε από την Εσθονία και τη Μόσχα και έφθανε έως τη Θεσσαλονίκη, νότια, και το Βερολίνο και τη Βιέννη, δυτικά, μετέβαλε τα πληθυσμιακά και ιδεολογικά δεδομένα. Πλέον, η μεγάλη μάζα των Εβραίων θα συγκεντρωθεί στις ΗΠΑ και στο νεοσύστατο Ισραήλ. Μέχρι το 1989, ένα σημαντικό μέρος τους θα παραμείνει στη Σοβιετική Ένωση, ενώ στη Δυτική Ευρώπη η μόνη σημαντική κοινότητα, περίπου 1% του συνολικού πληθυσμού της χώρας, θα συνεχίσει να ζει στη Γαλλία. Δύο θα είναι πλέον τα επίκεντρα του εβραϊκού κόσμου, οι ΗΠΑ και το Ισραήλ: η χώρα των μεταναστών που περνούσε στην πλανητική ηγεμονία, με διακηρυγμένο όραμα την επιβολή μιας παγκόσμιας τάξης χωρίς σύνορα, τη συγχώνευση, ει δυνατόν, όλου του κόσμου σε ένα νέο imperium, αντίστοιχο με εκείνο της Ρώμης· και ταυτόχρονα η πιο, ίσως, αποκλειστική χώρα του κόσμου, το Ισραήλ, όπου αρκεί η θρησκεία για την απόκτηση της υπηκοότητας και το έθνος-κράτος συγκροτείται μέσω της σταδιακής εκδίωξης και παραγκωνισμού των αυτοχθόνων –θα έλεγε κανείς ο αντίποδας των ΗΠΑ. Πώς άραγε ο εβραϊκός –και αμερικανικός– οικουμενισμός θα συμβίωνε με την ισραηλινή αποκλειστικότητα; Για αρκετά χρόνια, η αντίφαση θα είναι πραγμα-*

τική. Ιδιαίτερα στη Γαλλία, αλλά και στις ΗΠΑ εν μέρει, οι επαναστάτες Εβραίοι διανοούμενοι, πιστοί στην παράδοση του Μεσσιανισμού και του οικουμενισμού, θα υποστηρίζουν τους Παλαιστινίους και τους Άραβες απέναντι στον Νταγιάν και την Γκόλντα Μέιρ. Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα της γαλλικής εξωκοινοβουλευτικής Αριστεράς, στην οποία οι Εβραίοι διανοούμενοι θα παίζουν καθοριστικό ρόλο.

Ωστόσο η εβραϊκή οικουμενικότητα ήταν μια ***«αποκλειστική*** *οικουμενικότητα» διότι αναφερόταν πάντα σε έναν «περιούσιο λαό». Ο Μεσσίας θα έλθει γι' αυτόν (απ' αυτόν) τον λαό. Μπορεί στην επαναστατική εκδοχή να επρόκειτο για το προλεταριάτο ή, σε μια εκδοχή του διαφωτισμού (και του μαρξισμού), για τους διανοουμένους, όμως το στοιχείο της αποκλειστικότητας είναι εξίσου πραγματικό και θα έλεγα συστατικό της οικουμενικότητας. Αν λοιπόν ο μεσσιανισμός αλλάξει πρόσημο και περάσει στην «υπεράσπιση της Δύσης», μπορεί ευκολότατα να μεταβληθεί σε ένα ακόμα όχημα του νέου περιούσιου λαού, των Αμερικανών, παράλληλα με τον «εκπολιτιστικό ρόλο» του δυτικού χριστιανισμού. Γι αυτό και θα είναι οι Εβραίοι της Αμερικής που θα πραγματοποιήσουν με μεγαλύτερη ευκολία τη σύνδεση ανάμεσα στην πλανητική ηγεμονία και τον παγκοσμιοποιητικό οικουμενισμό, από τη μια, και το κράτος του Ισραήλ, από την άλλη, τον μεσανατολικό χωροφύλακα των συνολικών συμφερόντων του «πολιτισμένου κόσμου» –εν μέσω των «βαρβάρων»–, συμφερόντων που αποπνέουν την οσμή του πετρελαίου. Από τη δεκαετία του '80 και στο εξής, κάτι ανάλογο θα συμβεί και στην Ευρώπη. Το Ισραήλ θα μεταβληθεί στον επί τέλους επελθόντα Μεσσία και η ρομφαία των πυρηνικών του όπλων –μαζί με την αμερικάνικη ομπρέλα παρεμπιπτόντως– θα παίρνει εκδίκηση για χιλιετίες διώξεων, από τους Αιγυπτίους και τους Ασσύριους έως τον Χίτλερ. Μόνο που θα παίρνει αυτή την εκδίκηση στρεφόμενο κατά των θυμάτων της νέας τάξης, στο πλευρό των θυτών τους.*

Έτσι ο εβραϊκός οικουμενισμός που έδωσε κάποτε έναν Μαρξ, σήμερα θα αποτελεί ένα ιδεολογικό όπλο στα χέρια της πλανητικής υπερδύναμης. Το εβραϊκό έθνος έπαψε να είναι ο παρίας των δυνατών αυτού του κόσμου και οι Εβραίοι αντικαταστάθηκαν από...

τους Παλαιστίνιους, τα θύματά τους. Η τετριμμένη αλλά πραγματική «αποκατάσταση» του εβραϊκού έθνους ***σκότωσε*** *τον επαναστατικό μεσσιανισμό του. Και το γεγονός ότι Εβραίοι διανοούμενοι, όπως ο Τσόμσκυ και αρκετοί άλλοι ακόμα, συνεχίζουν στον επαναστατικό δρόμο της εβραϊκής παράδοσης, δεν αποτελεί πλέον κάποια ιδιαιτερότητα, μας προφυλάσσει ωστόσο από οποιονδήποτε πρωτόγονο αντιεβραϊσμό και από οποιαδήποτε μετατροπή του αντισιωνισμού σε αντισημιτισμό. Απλούστατα, οι Εβραίοι έγιναν δυτικοί όπως οι άλλοι και, σε μια αρνητική συγκυρία για οποιοδήποτε απελευθερωτικό πρόταγμα, παύουν να βρίσκονται στην πρωτοπορία της παγκόσμιας απελευθερωτικής σκέψης, όπως συνέβη για πολλά χρόνια στο παρελθόν.* [33]

---

[33] Σε ένα πρόσφατο βιβλίο του, ο Σάββας Μιχαήλ εισάγει την προβληματική του ιουδαϊκού επαναστατικού μεσσιανισμού για πρώτη φορά στην Ελλάδα. Πρόκειται για μια εξαιρετική μελέτη (Σάββας Μιχαήλ, *Μορφές του Μεσσιανικού*, Άγρα, Αθήνα 1999) με κεφάλαια για τον Μπαρούχ Σπινόζα, τον Ερνστ Μπλοχ, τον Βάλτερ Μπένγιαμιν, τον Πάουλ Τσέλαν, τον Πρίμο Λέβι, τον ελληνοεβραίο Γιοζέφ Ελιγιά, το Ταλμούδ, κλπ. κλπ., που πλουτίζει την ελληνική βιβλιογραφία. Ιδιαίτερα σημαντικές είναι οι απόπειρες σύνθεσης που επιχειρεί ανάμεσα στην ελληνική οικουμενικότητα και την εβραϊκή μεσσιανική *αποκλειστικότητα*, στα κείμενά του για τον Εμπειρίκο και τη σχέση Πινδάρου και Πάουλ Τσέλαν.

Ωστόσο, απαιτείται ευρύτερη συζήτηση και προβληματισμός τόσο για το ζήτημα του επαναστατικού μεσσιανισμού *σήμερα*, όσο και για τον ρόλο του *εβραϊκού* λαού στη διαμόρφωσή του. Ο μεσσιανισμός στηρίχτηκε στην πίστη σε μια εκ βάθρων ανατροπή («Να δώ τον κόσμο ανάποδα/ τον αδερφό μου ξένο/ και τον οχτρό μου αδέλφι μου αδικοσκοτωμένο» σύμφωνα με τους υπέροχους στίχους του Βάρναλη) που θα εκθεμελιώσει τον παλιό κόσμο και κυρίως τον «παλιό άνθρωπο», που θα οικοδομήσει έναν κόσμο απόλυτης διαφάνειας, στον οποίο, όπως υποστήριξε ο Λούκατς, η ίδια «η Τέχνη δεν θα έχει πλέον λόγο ύπαρξης, διότι θα έχει γίνει Τέχνη ή ίδια η ζωή». Το κομμουνιστικό μεσσιανικό όνειρο του τέλους κάθε αδιαφάνειας είναι το έσχατο όριο του ορθολογισμού στην επαναστατική του εκδοχή, της ριζικής και οριστικής απομάγευσης του κόσμου, και ταυτόχρονα η έσχατη μορφή του ιουδαιοχριστιανικού Παραδείσου. Και προφανώς, όπως επισημαίνει και ο ίδιος ο Μιχαήλ, δεν είναι τυχαία η διαπλοκή του με τον εβραϊκό λαό, ένα λαό κατατρεγμένο, του οποίου ο Μεσσίας δεν έχει ακόμα εμφανιστεί. Αυτός ο Μεσσίας θα πάρει την έσχατη μορφή του στο προλεταριάτο και ο Μεσσιανισμός θα γίνει επαναστατικός.

Ωστόσο, ο επαναστατικός μεσσιανισμός, ως η κυρίαρχη μορφή του επαναστατικού προτάγματος, έχει παρέλθει ανεπιστρεπτί: Ο ίδιος ο Μεσσίας δεν υπάρχει

Για μια σύγχρονη αντίληψη της χωρικότητας

Απέναντι λοιπόν σε αυτή τη γενικευμένη απαξίωση της χωρικότητας στη Δύση, που συνιστά τον θρίαμβο του ανθρώπου «χωρίς ρίζωμα», για να χρησιμοποιήσουμε μια έκφραση του Χάιντεγκερ, του ανθρώπου του χρηματιστηρίου και της καθολικής αφηρημενοποίησης και συμβολοποίησης του κεφαλαίου, η αντίσταση ανθρώπων

πλέον: το προλεταριάτο –με την καθαυτή, «στενή» έννοια του όρου– δεν μπορεί να ολοκληρώσει μόνο του μια απελευθερωτική επανάσταση, παρόλο που συνεχίζει να αποτελεί αναπόσπαστο στοιχείο μιας διαδικασίας από-αλλοτρίωσης του ανθρώπου. Ο δε μεσσιανισμός, ως η προσδοκία του Παραδείσου επί της γης, οδηγεί συνήθως στο αντίθετό του: στο επαναστατικό αδιέξοδο του «Πολέμου των χωρικών στη Γερμανία», που περιγράφει στον *Τόμας Μύντζερ* ο Ερνστ Μπλοχ, ή η Γιουρσενάρ στο *Oeuvre au noir*, ή στα φαλανστήρια του Φουριέ, ή στην Κόλαση του γκουλάγκ.

Όσο λοιπόν και αν είναι αλήθεια πως η ενιαία σκέψη της παγκοσμιοποίησης προσπάθησε να θάψει μαζί με τον μεσσιανισμό κάθε απόπειρα και κάθε πρόταγμα απελευθέρωσης, αυτό δεν σημαίνει ότι η απάντηση βρίσκεται σε μια «επιστροφή» στο μεσσιανισμό, αλλά μάλλον σε μια δημιουργική *υπέρβασή* του (την περιβόητη Aufhebung). Μια υπέρβαση προς την κατεύθυνση ενός προτάγματος ριζικού αλλά *μη μεσσιανικού*, που δεν επαγγέλλεται «το τέλος της ιστορίας» από την καλή της πλευρά, αλλά μια διαδικασία μετασχηματισμών χωρίς τέλος προς ένα ιδεώδες διαρκώς άπιαστο και πάντα πλησιέστερο, ενός προτάγματος που θεωρεί σημαντικότερο το ίδιο το ταξίδι, παρά ένα ανύπαρκτο «τέλος»-τελείωση.

Αν θέλουμε να απαντήσουμε στην κυρίαρχη σκέψη του εργαλειακού ορθολογισμού, οφείλουμε να το επιχειρήσουμε με μια υπέρβαση της στατικής «Νευτώνειας» (μαρξιστικής, μεσσιανικής) «γεωμετρίας» της απελευθέρωσης προς την κατεύθυνση μιας πολυδιάστατης και «αϊνστάνειας» οπτικής που ενσωματώνει τον χρόνο στον χώρο, τη μακρά διάρκεια με το εδώ και το τώρα, το παρελθόν με το παρόν και το μέλλον, απέναντι στην υποτίμηση του παρελθόντος και της παράδοσης που χαρακτηρίζει τον μεσσιανισμό. Όσο για το εγχείρημα της σύζευξης της ιουδαϊκής παράδοσης με την ελληνική, έχω την εντύπωση πως αυτή άρχισε να συντελείται πριν από δύο χιλιετίες, μέσα από τη συγκρότηση του χριστιανικού δόγματος, και ολοκληρώθηκε τους πρώτους μετα-χριστιανικούς αιώνες, ιδιαίτερα στον χώρο του Ανατολικού (ελληνικού) χριστιανισμού.

Τέλος, ως προς τον φορέα του μεσσιανισμού, τον «ιδιαίτερο ρόλο» του εβραϊκού λαού, έπαψε να αποτελεί τον κατατρεγμένο «περιούσιο» λαό, του οποίου ο «μεσσιανισμός» ελάμβανε επαναστατικό και ανατρεπτικό χαρακτήρα, και μεταβλήθηκε στον –μετά τους Αμερικανούς– περιούσιο λαό της νέας τάξης πραγμάτων.

και λαών τείνει να «επιστρέψει» με ρομαντικό ή νεο-ρομαντικό τρόπο, στην ταυτότητα, το έθνος, την περιφέρεια. Μόνο που και αυτή η επιστροφή, όπως κάθε «επιστροφή», δεν απελευθερώνει μόνο τις δυνάμεις της ιστορικής μνήμης, δεν ανθρωποποιεί και συγκεκριμενοποιεί τον άνθρωπο, αλλά εμπεριέχει και μεγάλους κινδύνους. Στο παρελθόν, μπόρεσε να τεθεί ακόμα και στην υπηρεσία του επιθετικού εθνικισμού. Σήμερα, κινδυνεύει μάλλον να οδηγήσει σε έναν εθνικό «φονταμενταλισμό» και μια νοσταλγία ανίσχυρη απέναντι στις δυνάμεις της παγκοσμιοποίησης και της εργαλειοποίησης.

Για να γίνουμε σαφέστεροι: Πρέπει κατ' αρχήν να συμφωνήσουμε ότι το έδαφος της ανάπτυξης και συγκρότησης των χωροταξικών εδαφικοποιήσεων ποικίλλει ανάλογα με την ιστορική εποχή και παραμένει πάντα ***πολυδιάστατο****. Αρχέγονη συλλεκτική και εν συνεχεία κυνηγετική ομάδα, πρωταρχικές συσσωματώσεις σε επίπεδο φυλής, τέλος, ομοσπονδίες φυλών, όπως εκείνες των Ινδιάνων Ιροκουά. Αυτές υπήρξαν με μικρές παραλλαγές οι κοινωνίες των λαών που δεν είχαν ακόμα πραγματοποιήσει τη μετάβαση προς το νεολιθικό παραγωγικό στάδιο, της γεωργίας και της κτηνοτροφίας. Εκεί που θα πραγματοποιηθεί ένα τέτοιο βήμα, θα αναδειχθούν οι πρώτες αυτοκρατορίες και τα συγκεντρωτικά κράτη, συνήθως γύρω από μεγάλους ποταμούς όπως ο Τίγρης και ο Ευφράτης, ο Κίτρινος ποταμός, ο Νείλος, ο Ινδός.*

Ωστόσο, μετά την πρώτη αυτή διαμόρφωση των εργαλείων της αγροτικής επανάστασης και την επέκτασή τους στους υπόλοιπους λαούς, διαμορφώνονται κοινωνίες με διαφορετική χωροταξική και κοινωνική οργάνωση, παρά τη χρήση παρόμοιων μέσων παραγωγής. Οι Πέρσες και οι Έλληνες θα διαθέτουν, στους κλασικούς χρόνους, παρόμοια τεχνικά μέσα παραγωγής, αλλά οι κοινωνίες τους θα διαφέρουν ριζικά. Από τη μια πλευρά η απολυταρχία του Μεγάλου Βασιλέα, από την άλλη η πολυδιάσπαση, οι πόλεις, η δημοκρατία. Δηλαδή σε αυτή τη φάση, της αγροτικής επανάστασης, ο περιβόητος ντετερμινισμός της παραγωγικής βάσης λειτουργεί μάλλον αντίστροφα, διευρύνει την ποικιλία και την πανσπερμία των καθ' έκαστα πολιτισμών.

Σε όλη τη μεγάλη διάρκεια της μετάβασης από τις αγροτικές στις βιομηχανικές κοινωνίες, πραγματοποιείται η συγκρότηση των εθνών, δηλαδή συσσωματώσεων που ορίζονται συνήθως από την κοινή γλώσσα, την κοινή φυλετική καταγωγή και προπάντων από την κοινή θρησκεία και παράδοση. Οι πρώτοι λαοί που θα περάσουν σε διαδικασίες εθνογένεσης, άλλοτε επιτυχείς και άλλοτε ανεπιτυχείς, κάποτε ακόμα και ψευδείς, θα είναι οι Αιγύπτιοι, οι Κινέζοι, οι Έλληνες και οι Εβραίοι, ενώ οι έσχατοι θα είναι οι... Βόσνιοι, οι Αλβανοί Κοσοβάροι, οι Χούτου και οι Τούτσι στην Αφρική, κ.ο.κ. Όσο για την εθνογένεση στη Δυτική Ευρώπη, θα πραγματοποιηθεί σε μια εποχή που προηγείται της βιομηχανικής επανάστασης. Αυτό το όχημα της συλλογικής ταυτότητας, το έθνος, θα πάρει τη μορφή που γνωρίζουμε σήμερα, του ***έθνους-κράτους****, είτε πριν χιλιάδες χρόνια, στην Κίνα ή την Ιαπωνία, π.χ., ή σχετικά πρόσφατα. Αντίθετα, στην Ελλάδα, για παράδειγμα, η ύπαρξη χωριστών κρατών, όπως συνέβαινε στην αρχαιότητα, δεν αναιρούσε την αίσθηση της κοινής εθνικής ταυτότητας. Κατά συνέπεια, το έθνος, σε πάρα πολλές περιπτώσεις, τις περισσότερες, υπερβαίνει κατά πολύ, σε διάρκεια, το σύγχρονο έθνος-κράτος, με ακραία μορφή το εβραϊκό έθνος το οποίο απέκτησε κράτος χιλιάδες χρόνια μετά τη συγκρότησή του ως έθνος˙ και αυτό σε πείσμα της σύγχρονης θεωρίας, εκ της Εσπερίας εκπορευόμενης, που βλέπει το έθνος ως δημιούργημα του... κράτους*[34].

Βέβαια, το έθνος δεν υπήρξε παντού και πάντα η μοναδική μορφή χωρικο-εδαφικής συλλογικής ταυτότητας των ανθρώπων. Για χιλιάδες ή και δεκάδες χιλιάδες χρόνια πριν, ιδιαίτερα σε όλες τις συλλεκτικές και κυνηγετικές κοινωνικές μορφές, ή σε μεγάλες ασταθείς αυτοκρατορίες, όπως συχνά στην περίπτωση της Μεσοποταμίας, η φυλή –έστω στην πλέον διευρυμένη μορφή της– θα παραμένει η κύρια μορφή συλλογικής ταυτότητας.

---

[34] Και το tour de force μπορεί άνετα να πραγματοποιηθεί: η εξαφάνιση του εθνικού κράτους μέσα από ευρύτερες κρατικές συσσωματώσεις, π.χ. την Ευρωπαϊκή Ένωση, θα έχει ως συνέπεια τον ως δια μαγείας «μαρασμό του έθνους».

Δύο λοιπόν υπήρξαν οι βασικές μορφές της συλλογικής ταυτότητας των ανθρώπων από την εμφάνιση του «πολιτισμού» και μετά, η φυλή και το έθνος. Και το ερώτημα που τίθεται είναι: βρισκόμαστε, ως συνέπεια της βιομηχανικής και μεταβιομηχανικής εποχής, αντιμέτωποι με μια τρίτη φάση στη συγκρότηση των ανθρώπινων συλλογικοτήτων, και ποια είναι αυτή; Για τους ακραίους εκφραστές της παγκοσμιοποίησης, όπως ο Άλβιν Τόφλερ[35] *ή ορισμένοι εκπρόσωποι παγκόσμιων οργανώσεων, βαδίζουμε προς μια κοινωνία χωρίς καμία μορφή συλλογικής ταυτότητας εκτός από την ταύτιση με την παγκόσμια κοινότητα, για να μη μιλήσουμε για «Το τέλος της ιστορίας» του Φουκουγιάμα. Όλες οι ενδιάμεσες και κατ' εξοχήν εθνικές μορφές εδαφικοποίησης θα μαραθούν και θα σβήσουν. Μια ενδιάμεση εκδοχή είναι εκείνη της ευρωπαϊκής συλλογικής ταυτότητας που θα αντικαταστήσει τις επί μέρους εθνικές ταυτότητες των ευρωπαϊκών λαών, προς την κατεύθυνση της συγκρότησης ηπειρωτικών μάλλον, παρά εθνικών ταυτοτήτων. Ή, τέλος, της «ατλαντικής ταυτότητας», από τον Ειρηνικό έως την Ανατολική Ευρώπη.*

Προφανώς, θα προσφέρουμε μια **κακή** *υπηρεσία στην υπόθεση της εθνικής ταυτότητας αν υποστηρίξουμε ότι αυτή παραμένει αναλλοίωτη και μοναδική, μη επιδεχόμενη μετατροπές, αλλαγές ή ακόμα και φθορά. Είναι απολύτως πιθανό να σχηματιστούν υπερεθνικές κρατικές ενότητες, όπως έγινε και στο παρελθόν (π.χ. η Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία, το Βυζάντιο, η Οθωμανική Αυτοκρατορία, η τσαρική Ρωσία και πλέον πρόσφατα η Σοβιετική Ένωση και η Γιουγκοσλαβία). Είναι γεγονός ότι σήμερα έχουμε φθάσει σε ένα εξαιρετικά υψηλό επίπεδο διαπλοκής των οικονομιών, των επικοινωνιών, των διεθνών οργανισμών, και κατά συνέπεια, παρά την σημερινή έκπτωση του ΟΗΕ και την αντικατάστασή του από οργανισμούς της Δύσης (ΝΑΤΟ, G8), οι υπερεθνικοί οργανισμοί και θεσμοί θα ενισχύονται.*

Το ερώτημα όμως παραμένει, πού όμως θα **ζουν** *οι άνθρωποι, σε απλές επαρχίες μιας παγκόσμιας κοινότητας; Μήπως στην πα-*

---

[35] Αυτό είναι το νόημα του «*Τρίτου Κύματος*», που αποτελεί και τον τίτλο του πιο γνωστού βιβλίου του (βλέπε στα ελληνικά, εκδόσεις Κάκτος).

γκόσμια ομοσπονδία των κοινοτήτων, σύμφωνα με το σχήμα του Μάρραιη Μπούκτσιν; Και ποιες θα είναι οι ενδιάμεσες μορφές εδαφικοποίησης ανάμεσα στην κοινότητα και την πλανητική διακυβέρνηση; Πάντως, η σημερινή αντεθνική υστερία των δυτικών ελίτ στοχεύει απλώς να καταρρίψει τα τελευταία εμπόδια στην εγκαθίδρυση της pax occidentana.

Αλλά ακόμα και αν δεχθούμε την υπέρβαση της μορφής έθνος-κράτος σε ορισμένες περιπτώσεις, άραγε τα έθνη θα πάψουν να υπάρχουν ή αντίθετα θα ενισχυθούν και εκεί τα νεο-ρομαντικά κινήματα ταύτισης με το έθνος ως κουλτούρα, παράδοση, συλλογική μνήμη, φορέα συλλογικών αναπαραστάσεων, πλαίσιο οικονομικών πειραματισμών, όπως ακριβώς συνέβη με έθνη που δεν διέθεταν δική τους κρατική υπόσταση, τους Καταλανούς, τους Βάσκους, τους Βορειο-ιρλανδούς; Μήπως, αντίθετα, οι οικονομικές και κοινωνικές εξελίξεις οδηγήσουν εκ νέου στην ενίσχυση του εθνικού, του υπο-εθνικού–αναμοχλεύοντας παλαιότερες ταυτότητες, εθνότητα, γλωσσική ή θρησκευτική ομάδα–, ή ακόμα και του υπερεθνικού επιπέδου – συγκροτώντας καινούργιες ταυτότητες, όπως μια ομάδα περισσότερων εθνών; Η εναλλακτική οικονομική θεωρία θεωρεί ότι έχουμε εισέλθει ήδη σε μια «μεταβιομηχανική εποχή», όπου το μεγαλύτερο μέρος της παραγωγής, μέσω του αυτοματισμού, της πληροφορικοποίησης και της μινιατουροποίησης, θα μπορεί να παράγεται επί τόπου, από εναλλακτικές εγχώριες πηγές ενέργειας, χωρίς το τεράστιο οικολογικό βάρος της παραγωγής «βαριάς» ενέργειας, των μεταφορών, κλπ. κλπ. Αν λοιπόν η παραγωγή, μετά από αιώνες διόγκωσης των παραγωγικών μηχανισμών και διαρκούς διεύρυνσης της απόστασης μεταξύ παραγωγής και κατανάλωσης, περάσει σε φάση **σμίκρυνσης** *των παραγωγικών μονάδων, μείωσης των μετακινήσεων και επαναφοράς της οικονομικής εξουσίας στην κοινότητα, τότε μπορεί να διαπιστώσουμε μια νέα ανάδειξη του έθνους, της υπο-εθνικής περιφέρειας, της ομάδας εθνών, σε επίκεντρο των οικονομικών και κοινωνικών διεργασιών. Είναι δυνατόν να παρατηρηθεί μια αντιστροφή των σημερινών τάσεων στην «παγκοσμιοποίηση» και επί τέλους να δημιουργηθεί και ένα οικονομι-*

κό υπόβαθρο για την οικονομική και κοινωνική δημοκρατία, που προϋποθέτει την εγγύτητα παραγωγού και πολίτη.

Ενώ λοιπόν τα στοιχεία για μια κοινωνία αλληλεγγύης και εγγύτητας μπορεί να μας τα προσφέρει η ρομαντική παράδοση, θα πρέπει ταυτόχρονα να ***διαπλακεί*** *με τη νεωτερικότητα και να την θέσει στην υπηρεσία της. Τι θα απαγόρευε μια τέτοια εκδοχή και την ταυτόχρονη κατάρρευση του imperium, που οδηγεί με μαθηματική ακρίβεια τον πλανήτη στην καταστροφή; Θα ισχυριστούμε ότι αντιθέτως είναι μάλλον η πιθανότερη εκδοχή! Διότι το οικολογικό κόστος της παγκοσμιοποίησης και της αδιάκοπης συσσώρευσης εμπορευμάτων είναι τόσο επαχθές ώστε οδηγεί σε πλανητικό αδιέξοδο. Εξ άλλου, κάτι ανάλογο δεν έγινε μετά την εξάντληση του ρωμαϊκού imperium και την ανάδυση του ελευθέρου αγρότη στη Δύση, ο οποίος πολύ σύντομα διασφάλισε παραγωγικότητες κατά πολύ ανώτερες από εκείνες των ρωμαϊκών γαιοκτησιών;*

Για να κλείνουμε λοιπόν αυτή την ήδη εκτεταμένη αναφορά στη χωρική εδαφικοποίηση: Το έθνος ή η περιφέρεια (υπο-εθνική ή υπερεθνική, π.χ. τα Βαλκάνια) αποτελεί αναφορά τουλάχιστον ***εξίσου*** *σημαντική με την οικολογία και την απόρριψη της μηχανοποίησης για μια οποιαδήποτε «νεορομαντική» στρατηγική στην εποχή μας. Μία στρατηγική η οποία θα καταστεί επί τέλους ισορροπημένη, συνθετική και αποτελεσματική. Διότι, όπως δείξαμε, ο ρομαντισμός και η ρομαντική επιστροφή αυτού του τέλους του 20ού αιώνα δεν αποτελούν ούτε ενιαίο φαινόμενο ούτε ισορροπημένο ανάμεσα στις διαφορετικές τάσεις και ρεύματα. Αντίθετα, θα λέγαμε ότι είναι χαρακτηριστική μια κάποια αποκλειστικότητα των καθ' έκαστα ρομαντικών ρευμάτων, που τείνουν να αποκλείουν άλλες ρομαντικές ευαισθησίες. Έτσι ο οικολογικός νεορομαντισμός τείνει να αποκλείει τον εθνικό· αντίστροφα, όλοι οι λαοί που παλεύουν για την εθνική τους υπόσταση, όλοι εκείνοι οι νεο-ρομαντικοί που βυθίζονται στη γνώση της εθνικής τους ιστορίας και παράδοσης, δεν κατανοούν τη σημασία μιας εναλλακτικής οικονομικής πολιτικής, ή τον ρόλο της οικολογίας και της άμεσης δημοκρατίας στην ενίσχυση της εδαφοποιητικής ταυτότητας. Τέλος, έντονη παραμένει η αντίθεση θρησκευόμενων και μη που τείνουν να αλληλοαποκλείονται με ένα*

δογματισμό κληρονομημένο από τις καλύτερες παραδόσεις του πλέον παροξυστικού διαφωτισμού.

4. Για μια συνθετική αντίληψη

Όσοι καταστέλλουν την επιθυμία το κάνουν επειδή η δική τους
είναι αρκετά ανίσχυρη για να κατασταλεί˙ και ο καταστολέας
ή Λογική σφετερίζεται τη Θέση της και κυβερνά τον άβουλο

William Blake, *Οι γάμοι του Ουρανού και της Κόλασης*

Άραγε τα υλικά του ρομαντισμού είναι αρκετά για να συγκροτήσουν ένα νέο κοινωνικό πολιτικό και ιδεολογικό πρόταγμα; Η απάντηση που δίνουν εμμέσως οι συγγραφείς του βιβλίου, όπως και ο συγγραφέας αυτής της εισαγωγής –όσο και αν δεν φαίνεται πάντα προφανής– είναι ***αρνητική****. Η ανάμνηση δεν είναι αρκετή για να συγκροτήσει το υλικό της ανθρώπινης σκέψης και της ανθρώπινης επιθυμίας. Ακόμα και όσοι ισχυρίζονται ότι το παρελθόν τους είναι αρκετό, είναι υποχρεωμένοι να κινηθούν μέσα σε νέες συγκυρίες και συναρθρώσεις διαφορετικών παραγόντων. Εξ άλλου, η επιλεκτική χρήση της παράδοσης που γίνεται συνήθως από τους ρομαντικούς, ιδιαίτερα στη χώρα μας, είναι κακός σύμβουλος. Συχνά αναφερόμαστε στην «παράδοσή μας» και εννοούμε μόνο ένα ορισμένο μέρος της παράδοσής μας, τη βυζαντινή, την αρχαία, την Οθωμανική. Γιατί όχι όμως και αυτή του νεοελληνικού κράτους που έχει δύο σχεδόν αιώνες ζωής και συγκροτεί πλέον ένα σημαντικό corpus παραδόσεων; Προφανώς όλες οι παραδόσεις δεν έχουν το ίδιο βάρος και δεν μπορούμε να τις προσμετράμε απλώς ποσοτικά ή ποσοτικο-χρονικά. Ωστόσο, από την άλλη πλευρά, πρέπει να μπορούμε να συνυπολογίζουμε τον μεγαλύτερο αριθμό παραγόντων για να μην οδηγηθούμε σε μια αδιέξοδη νοσταλγία.*

Αναφέραμε ήδη ότι στον 19ο αιώνα, τα απελευθερωτικά και απο-αλλοτριωτικά προτάγματα εμπεριείχαν μια ρομαντική διάσταση που επικαλυπτόταν αποφασιστικά από τον θετικιστικό ορθολογισμό. Όπως ορθά επισημαίνουν οι συγγραφείς, ο ίδιος ο μαρξισμός

του Μαρξ εμπεριείχε ρομαντικά στοιχεία, ιδιαίτερα εκείνος της νεότητάς του (τα «Χειρόγραφα» και το «Εβραϊκό ζήτημα»), καθώς και των τελευταίων χρόνων της ζωής του (οι αναφορές του στη δυνατότητα χρήσης του αγροτικού μιρ ως προθαλάμου της κομμουνιστικής κοινωνίας, στη συζήτησή του με τους Ρώσους ναρόντνικους, και η επίμονη αναφορά στη μελέτη των Ινδιάνων Ιροκουά που είχε πραγματοποιήσει ο Μόργκαν). Αυτά τα στοιχεία ήταν τόσο ισχυρά, ώστε έκαναν τον Μαρξ –και τον Ένγκελς– να φαντάζεται την κομμουνιστική κοινωνία έχοντας ως πρότυπο τις ινδιάνικες κοινότητες ή να θεωρεί ως «κομμουνιστικές δραστηριότητες» την απελευθέρωση του ανθρώπου από την εργασία και την ενασχόλησή του με δραστηριότητες όπως το ψάρεμα, το κυνήγι κ.λπ.

Ωστόσο, τα ρομαντικο-επαναστατικά στοιχεία παραμένουν δευτερεύοντα έναντι των ορθολογικών-θετικιστικών που υπερισχύουν στην κατασκευή του συνολικού οικοδομήματος. Αυτό το οικοδόμημα –διαστρεβλωμένο έστω– επιχειρήθηκε να γίνει ιστορική πράξη με τις σοσιαλιστικές απόπειρες του 20ού αιώνα, οι οποίες σφραγίστηκαν από τη λατρεία της ανάπτυξης, τον επιστημονισμό, την τεχνολογική εσχατολογία. Η επισήμανση των ρομαντικών στοιχείων στο έργο του Μαρξ δεν θα πρέπει να μεταβληθεί σε απολογητικό εγχείρημα. Όσο και αν ο μαρξισμός εξακολουθεί να παραμένει αναγκαίο και αναπόσπαστο στοιχείο μιας σύνθεσης, σε καμία περίπτωση δεν μπορεί να αποτελέσει το αποκλειστικό όχημα για τη συγκρότηση μιας θεωρίας του 21ου αιώνα. Παραμένει σφραγισμένος από τον ορθολογισμό της νεωτερικότητας –τέτοιον που διαμορφώθηκε στον 19ο αιώνα– δέσμιος της ιουδαιοχριστιανικής αντίληψης για την πρόοδο και τη λύση των αντιθέσεων του παρόντος σε κάποιο αενάως μετατιθέμενο μέλλον, με όρους τεχνολογικής πλησμονής.

Σήμερα, το φιλελεύθερο εμποροκρατικό παράδειγμα έχει απορροφήσει ολοκληρωτικά τον ορθολογισμό, μετατρέποντάς τον σε εργαλειακό. Δεν υπάρχει λοιπόν περιθώριο για μια μη-εμπορευματική εκδοχή του ορθολογισμού, αυτή κατέρρευσε μαζί με το τείχος του Βερολίνου. Κάθε νέα απόπειρα απο-αποικιοποίησης της ανθρώπινης κατάστασης από τη δικτατορία του εμπορεύματος θα είναι υποχρεωτικά επικεντρωμένη στην ανάδειξη του ανθρώπινου υποστρώ-

ματος, σε ανταγωνισμό με τον εργαλειακό και μηχανικό ορθολογισμό (που έχει καταστεί ένας αυτόνομος ορθολογισμός των ίδιων των μηχανών και των τεράστιων μηχανοτρόπων συστημάτων).

Κάθε νέο απελευθερωτικό κίνημα, λοιπόν, ή θα είναι «ρομαντικό» ή δεν θα υπάρξει. Βέβαια, για να μπορεί να συγκροτεί κίνημα και να διαμορφώνει βιώσιμα προτάγματα, για να μπορεί να αντιμετωπίζει το βάρος των υπαρκτών αδιαφανειών, είναι υποχρεωμένο να πραγματοποιήσει μια νέα σύνθεση ανάμεσα σε ρομαντικά και ορθολογικά στοιχεία, ανάμεσα στο «αλλού» και το παρόν. Για να είναι ο ρομαντισμός «επαναστατικός» και όχι απλά νοσταλγικός, ή στην καλύτερη περίπτωση ουτοπικός, θα πρέπει να συναιρεθεί με τον ορθολογισμό, συναίρεση που χωρίς καμιά αμφιβολία θα έχει ρομαντικό «πρόσημο».

Το βιβλίο των Löwy και Sayre είναι σημαντικό ιδιαίτερα για τους Έλληνες αναγνώστες, οι οποίοι μάλλον αγνοούν τον ευρύτατο προβληματισμό που έχει αναπτυχθεί για τον ρομαντισμό και τα νεορομαντικά ρεύματα σήμερα και, στη μεγάλη πλειοψηφία τους, θεωρούν ότι ο ρομαντισμός υπήρξε απλώς ένα σημαντικό καλλιτεχνικό ρεύμα του περασμένου αιώνα. Προφανώς, αυτή η άγνοια του ελληνικού κοινού συνδέεται με όσα ήδη αναφέραμε για την αντιρομαντική υφή της νεώτερης ελληνικής διανόησης. Ταυτοχρόνως, ένα τέτοιο βιβλίο επιτρέπει σε όλους μας να τοποθετήσουμε στην πραγματική τους θέση ρεύματα και τάσεις όχι μόνο της Δύσης αλλά και της σημερινής Ελλάδας. Μας επιτρέπει να τοποθετήσουμε σε μια ιστορική προοπτική την «επιστροφή» τόσο στην εθνική ταυτότητα όσο και στην ορθοδοξία, απορρίπτοντας κάθε λογική ιστορικής αποκλειστικότητας, καθώς και μια «νησιωτική» αντίληψη απομονωτισμού. Αυτά δεν συμβαίνουν μόνο σε μας, ούτε κατέχουμε το κλειδί για όλες τις απαντήσεις. Αντιθέτως, χρειαζόμαστε μια βαθύτατη γνώση της παγκόσμιας εμπειρίας για να κατανοήσουμε το βάθος αλλά και την παγκοσμιότητα του φαινομένου, καθώς και να το-

ποθετήσουμε σε μια ορθή ιστορική προοπτική τη δική μας ιδιαιτερότητα.[36]

[36] Όπως το εξέφρασε με υπέροχο τρόπο ο Δημήτρης Πικιώνης μιλώντας για τη σχέση ελληνικότητας και μοντερνισμού στην τέχνη:
«Κείμενη ανάμεσα σε τρεις ηπείρους, ανάμεσα Ανατολής και Δύσης, Βορρά και Νότου, εις τη διασταύρωση των πνευματικών ρευμάτων που απ' ανέκαθεν περνούσανε απάνωθέ της, ρόλος της προαιώνιος ήτανε –και είναι– να συνθέσει τα πολυμιγή κι αντιθετικά στοιχεία, που τα ρεύματα τούτα της έφερναν, σε μιαν αρμονία δηλωτική της ιδιαίτερής της προσωπικότητας. Και βρίσκω πως ό,τι λέμε «Κάλλος» της αρχαίας μορφής δεν είναι άλλο παρά η σύνθεση τούτη που επετέλεσε η Ελληνική Τέχνη. Και τα λόγια που αναφέρονται στο Δελφικό ύμνο –που *«μέσα του, καίτοι μονόφωνο, ξάνοιγε κανείς τις φωνές όλων των λαών»* (βλ. Άγγελος Σικελιανός, *Δελφικός Λόγος*.) – είναι δηλωτικά της ενέργειας αυτής. Στο Μεσαίωνα πάλι, με τη βυζαντινή παράδοση, επιτελείται ο άθλος της σύνθεσης των ελληνορωμαϊκών στοιχείων με τ' ανατολικά.

Η οικουμενικότητα τούτη –προνόμιο όλων των μεγάλων παραδόσεων του Αρχαίου Κόσμου– λανθάνει μέσα στη λαϊκή μας παράδοση. Δεν είναι από την καθολικότητά της τούτη που πηγάζει η ανεξάντλητη δύναμή της γι' ανανέωση που απ' ανέκαθεν τη χαρακτήριζε, και τώρα στους καιρούς μας δεν είναι ανοιχτή, για να πω έτσι, στα σχήματα του πρωτοποριακού κινήματος της Νέας Τέχνης, όσο, για παράδειγμα, η Αναγέννηση είναι κλειστή σ' αυτά; Πραγματικά, θα δούμε μια μύχια συγγένεια αρχών ανάμεσα στα κυβικά σχήματα της αιγαιοπελαγικής μας αρχιτεκτονικής κι εκείνα της Νέας Τέχνης. Όμοια πάλι υπάρχει μια σχηματική συνάφεια ανάμεσα στα λεπτά υποστηλώματα, επιστύλια και τοιχώματα της σύγχρονης τέχνης, με την ξύλινη κατασκευή της ηπειρωτικής Ελλάδος, και γενικά της Βαλκανικής και της Μικρασίας.

Η καθολικότητα τούτη της παράδοσής μας, απ' όπου απορρέει, όπως είπα, η μύχια –και παρ' όλες τις εσώτερες αντιθέσεις της– συνάφεια μ' ένα κίνημα το ίδιο οικουμενικής σημασίας όπως είναι το σύγχρονο, που παρουσιάζει τ' αναμφισβήτητα γνωρίσματα μιας γνήσιας κι αντιπροσωπευτικής για την εποχή μας ανακαινιστικής προσπάθειας της σύγχρονης αρχιτεκτονικής, και που κάτω από την καινοτομία των σχημάτων της και την επαναστατικότητα των αρχών της κρύβει στο βάθος την προσπάθεια της ανασύνδεσής της με τις αρχές των μεγάλων παραδόσεων –η καθολικότητα, λέω, της παράδοσής μας κι η απ' αυτήν απορρέουσα συνάφειά της με το σύγχρονο κίνημα, ανοίγει στον Έλληνα αρχιτέκτονα ένα στάδιο, όπου τα έπαθλα είν' αντάξια των αγώνων που έχει να επιτελέσει για ν' ανταποκριθεί στην υψηλή ιστορικότητα της παράδοσής του.

Αλλά για να δυνηθεί ν' ανταποκριθεί προς τον υψηλό τούτο σκοπό, χρέος του είναι ν' αρθεί πάνω από τις επιφατικές αντινομίες, όσες του παρουσιάζουν οι σύγχρονοι καιροί, και αναγόμενος μ' έναν νου φιλόσοφο και με την καταβολή από μέρους του όλων των αισθαντικών ιδιοτήτων της ψυχής του, να μπορέσει να

Σε μια κατεύθυνση λοιπόν, «αντιθετικής ενότητας ενστίκτου και διάνοιας», όπως αναφέρει και ο Πικιώνης, ελπίζουμε να συμβάλλουμε με αυτό το βιβλίο σε έναν ευρύτερο και γηγενή προβληματισμό για τον ρομαντισμό, τόσο ως ιστορικό ρεύμα, όσο και ως σύγχρονες τάσεις και διαστάσεις. Σε αυτή την περίπτωση θα έχει δικαιωθεί, έστω εν μέρει, και η παρούσα εκτεταμένη εισαγωγή που, υπό το φως της συζήτησης για τον ρομαντισμό, είχε σαν στόχο να προσεγγίσει ζητήματα που είναι πλέον ζέοντα για τον Έλληνα αναγνώστη.

συλλάβει τις αντινομίες τούτες ως τις δύο αντιθετικές όψεις της μιας και μόνης αλήθειας, ως τ' απαραίτητα, ακριβώς γιατί είναι *αλλόφυλα, ανισοτελή και δίχαφρονέοντα* (Φιλόλαος) οργανικά στοιχεία, από τα οποία μόνο μπορεί να συντεθεί η αρμονία. Πραγματικά, το νόημα της ζωής, καθώς και της τέχνης, είναι ένα. Αρκεί να πραγματοποιήσουμε μέσα μας την ενότητά του. Αρκεί να συλλάβουμε την αντιθετική ενότητα του ενστίκτου και της διάνοιας, για να δούμε πως ανάμεσα απλής και σοφής τέχνης ο δρόμος, *η οδός, άνω κάτω μια και ωυτή*. (Ηράκλειτος) Η πρώτη τείνει στη δεύτερη, τούτη ρίχνει τις ρίζες της στην πρώτη, για ν' αντλήσει ό,τι αυτή μόνη μπορεί να δώσει, ό,τι είναι πριν από κάθε συμπέρασμα της διάνοιας.» Δημήτρης Πικιώνης, «Το πνεύμα της παράδοσης», *Κείμενα*, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1987, σελ. 163-164.

Κεφάλαιο Ι

Τι είναι ο ρομαντισμός; Μια απόπειρα επαναπροσδιορισμού

1. Το ρομαντικό αίνιγμα ή «τα ταραχώδη χρώματα»

Τι είναι ο ρομαντισμός; Αίνιγμα που παραμένει άλυτο, ο ρομαντισμός, φαινομενικά δείχνει να αψηφά κάθε ανάλυση, όχι μόνο διότι η οργιαστική πολλαπλότητά του αντιστέκεται στις προσπάθειες για αναγωγή του σ' έναν κοινό παρονομαστή, αλλά επίσης, και κυρίως, εξαιτίας του αφάνταστα αντιφατικού του χαρακτήρα, της φύσης του ως *coincidentia oppositorum:* ταυτόχρονα (ή εναλλακτικά) επαναστατικός και αντεπαναστατικός, ατομικιστικός και κοινοτιστικός, κοσμοπολίτικος και εθνικιστικός, ρεαλιστικός και φαντασιακός, οπισθοδρομικός και ουτοπικός, εξεγερσιακός και μελαγχολικός, δημοκρατικός και αριστοκρατικός, ακτιβιστικός και θεωρησιακός, δημοκρατικός και μοναρχικός, κόκκινος και λευκός, μυστικιστικός και αισθησιακός. Αντιφάσεις που διαπερνούν όχι μόνο το φαινόμενο του ρομαντισμού στο σύνολό του, αλλά και τη ζωή και το έργο ενός και μόνου συγγραφέα και ενίοτε ενός και μόνο κειμένου. Μερικοί κριτικοί[1] έχουν την τάση να θεωρούν ως μοναδικό ενοποιητικό στοιχείο του ρομαντισμού την αντιφατικότητα, την ασυμφωνία, την εσωτερική διαμά-

[1] H.G. Scheck, *The Mind of the European Romantics. An Essay in Cultural History*, Ν. Υόρκη, Anchor Books, 1969, σελ. XXII.

χη –είναι όμως δύσκολο να εκλάβεις αυτήν τη θέση σαν κάτι διαφορετικό από μια ομολογία αμηχανίας.

Σ' αυτό πρέπει να προσθέσουμε ότι –από τον 19° αιώνα– έχουμε τη συνήθεια να ορίζουμε ως ρομαντικούς όχι μόνο συγγραφείς, ποιητές και καλλιτέχνες, αλλά και πολιτικούς, ιδεολόγους –πολυάριθμα έργα είναι αφιερωμένα στον πολιτικό ρομαντισμό– φιλοσόφους, θεολόγους, ιστορικούς, οικονομολόγους, κ.λπ. Γιατί φαινόμενα τόσο διαφορετικά, που ανάγονται σε τόσο διαφορετικές σφαίρες της πολιτιστικής ζωής, εντάσσονται σε μία και μόνη εννοιολογική κατηγορία;

Προφανώς, η πιο εύκολη λύση είναι να λυθεί το πρόβλημα εξαλείφοντας τον ίδιο τον όρο. Ο πιο γνωστός εκπρόσωπος αυτής της άποψης (η οποία ανάγεται στον 19° αιώνα) είναι ο Αμερικανός κριτικός Arthur O. Lovejoy, ο οποίος, σ' ένα διάσημο άρθρο του, υποστηρίζει ότι οι κριτικοί λογοτεχνίας θα πρέπει ν' αποφεύγουν να χρησιμοποιούν έναν όρο που δημιουργεί τέτοια σύγχυση: «Η λέξη ρομαντισμός έχει συνδεθεί με τόσα πολλά πράγματα που, από μόνη της, δεν σημαίνει τίποτα. Έπαψε να πληροί τη λειτουργία ενός λεκτικού συμβόλου... Φοβάμαι ότι το μοναδικό ριζικό μέτρο –ότι δηλαδή όλοι εμείς θα πρέπει να σταματήσουμε να αναφερόμαστε στον ρομαντισμό– σίγουρα δεν θα υιοθετηθεί». Μια τέτοια προσέγγιση μπορεί να μοιάζει αποτελεσματική, αλλά μας φαίνεται μάλλον στείρα. Τελικά, θα μπορούσε να ισχύει για οποιονδήποτε σχεδόν όρο της λογοτεχνίας («ρεαλισμός»), της πολιτικής («αριστερά») ή της οικονομίας («καπιταλισμός») χωρίς καθόλου να διευρύνει τις γνώσεις μας. Από τη στιγμή που η γλώσσα θα καθαριζόταν απ' όλους αυτούς τους αμφιλεγόμενους όρους, θα γινόταν ίσως πιο «ακριβής» αλλά και πιο εκπτωχευμένη. Η αρμοδιότητα της λογοτεχνικής κριτικής –ή της κοινωνιολογίας της κουλτούρας– δεν είναι να «αποκαθάρει» τη γλώσσα, αλλά κυρίως να προσπαθεί να την κατανοήσει και να την εξηγήσει. Ένα από τα επιχειρήματα που επιστρατεύει ο Lovejoy είναι η εθνική και πολιτιστική πολλαπλότητα του φαινομένου: θα μπορούσαμε έστω να μιλήσουμε για «ρομαντισμούς», όχι όμως και για έναν παγκόσμιο ρομαντισμό. Ωστόσο, όπως παρατηρεί ένας

νεότερος κριτικός του Lovejoy, ο Στέφανος Ροζάνης, η πολλαπλότητα των λογοτεχνικών εκφράσεων του ρομαντισμού στις διάφορες χώρες δεν υπερβαίνει το επίπεδο ενός περιορισμένου φιλολογικού προβλήματος –ως έκφραση εθνικών και ατομικών ιδιαιτεροτήτων– το οποίο δεν θέτει υπό αμφισβήτηση την ουσιαστική ενότητα του φαινομένου[2].

Η απόπειρα να καταπολεμηθεί ο ρομαντικός πυρετός εξαφανίζοντας απλώς την ίδια τη λέξη δεν υιοθετήθηκε, όπως το είχε προβλέψει και ο ίδιος ο Lovejoy. Η πλειοψηφία των μελετητών ξεκινούν από την πιο εύλογη υπόθεση, ότι δεν υπάρχει καπνός χωρίς φωτιά: εάν μιλάμε για ρομαντισμό εδώ και δύο αιώνες, αν ορίζουμε μια ποικιλία φαινομένων με αυτόν τον όρο, αυτό θα πρέπει να ανταποκρίνεται σε κάποια πραγματικότητα. Από τη στιγμή που κάτι τέτοιο γίνει αποδεκτό, τίθενται τα πραγματικά ερωτήματα: για ποιά φωτιά πρόκειται; Τι την τροφοδοτεί; Και γιατί έξαπλώνεται προς όλες τις κατευθύνσεις;

Μια άλλη εύκολη μέθοδος για ν' απαλλαγούμε από τις εκνευριστικές αντιφάσεις του ρομαντισμού είναι να τις παρακάμψουμε, με το πρόσχημα ότι εξηγούνται μέσω της ασυναρτησίας και της επιπολαιότητας των ρομαντικών συγγραφέων και ιδεολόγων. Ο πλέον επιφανής εκπρόσωπος αυτής της ερμηνευτικής σχολής είναι ο Καρλ Σμιτ, ο συγγραφέας ενός πολύ γνωστού βιβλίου πάνω στον πολιτικό ρομαντισμό. Σύμφωνα με τον Σμιτ, «η ταραχώδης χρωματική πολλαπλότητα (*tumultuarische Buntheit*) του ρομαντισμού περιορίζεται στην απλή αρχή μιας υποκειμενικοποιημένης περιπτωσιολογίας και η μυστηριώδης αντίφαση των ποικίλων πολιτικών προσανατολισμών, που αποκαλείται πολιτικός ρομαντισμός, εξηγείται από την ηθική ανεπάρκεια ενός λυρισμού, για τον οποίο οποιοδήποτε περιεχόμενο μπορεί να αποτελέσει την αφορμή ενός αισθητικού ενδιαφέροντος. Για την ουσία του ρομαντισμού δεν έχει καμία σημασία το αν οι ρομαντικές ιδέες είναι μο-

---

[2] A.O. Lovejoy, «On the Discriminations of Romanticism», στο *Romanticism: Problems of European Civilisation*, Βοστώνη, D.C. Heath, 1965, σελ. 39. Βλέπε Σ. Ροζάνης, *Η Ρομαντική εξέγερση*, Αθήνα, Ύψιλον, 1987, σελ. 15.

ναρχικές ή δημοκρατικές, συντηρητικές ή επαναστατικές· δεν είναι παρά τυχαία σημεία εκκίνησης για την παραγωγικότητα ενός ρομαντικού δημιουργικού εγώ[3]». Είναι δύσκολο να πιστέψουμε ότι θα μπορούσαμε ν' αξιολογήσουμε το πολιτικό έργο ενός Ρουσσώ, ενός Burke, ενός Franz von Baader[4] ή ενός Schleiermacher[5] από το «αισθητικό τους ενδιαφέρον» ή την «περιπτωσιολογία» τους –για να μην αναφερθούμε στην υποτιθέμενη «ηθική ανεπάρκειά» τους. Ο Σμιτ επιμένει επίσης στην «παθητικότητα», την «έλλειψη ανδρισμού» και την «γυναικεία φαντασιοπληξία» (*feminine Schwärmerei*) συγγραφέων όπως ο Νοβάλις, ο Σλέγκελ ή ο Adam Müller[6]· αυτό το επιχείρημα όμως είναι περισσότερο ενδεικτικό για τις προκαταλήψεις του συγγραφέα παρά για τη φύση του ρομαντισμού...

---

[3] C. Schmitt, *Romantisme Politique*, Παρίσι, Βιβλιοθήκη Valois, 1928, σελ. 151. Μετάφραση διορθωμένη από τον συγγραφέα. Βλέπε *Politische Romantik*, Μόναχο και Λειψία, Verlag von Duncker & Humboldt, 2η έκδ.1925, σελ. 162, 176, 227. Ας προσθέσουμε ότι ο Σμιτ, έχοντας αποκτήσει ανοσία ενάντια στις ηθικές ανεπάρκειες, προσχώρησε στο ναζιστικό κόμμα το 1933 και το 1934 εξέδωσε ένα δοκίμιο με τίτλο *Ο Φύρερ προστατεύει το δίκαιο*.

[4] Franz von Baader (Μόναχο, 1765-1841)· Γερμανός φιλόσοφος, οπαδός του J. Böhme, «προσπάθησε να συνδέσει φιλοσοφία και θεοσοφία και να συγκροτήσει μια φιλοσοφία της φύσης» (F. Picavet). (Σ.τ.ε.)

[5] Friedrich Schleiermacher (Μπρεσλάου 1768 - Βερολίνο 1834)· Γερμανός ρομαντικός θεολόγος, στενός φίλος του Σλέγκελ. Για τον Schleiermacher, μεταξύ θρησκείας και ορθού λόγου υπάρχει άβυσσος, μια και ο ορθός λόγος αφορά την πρακτική ζωή και η θρησκεία είναι «το βασίλειο της καρδιάς της απελευθερωμένης από κάθε επίγεια φροντίδα». Στην αντίληψή του για τη θρησκεία ως «εσωτερική μουσική του ανθρώπου», δεν υπάρχει κανένας χώρος για τις κατεστημένες Εκκλησίες! Έτσι ο Schleiermacher εμφανίζεται ως υποστηρικτής ενός ριζικού θρησκευτικού αναρχισμού και η επίδρασή του υπήρξε τεράστια τόσο στον 19ο όσο και στον 20ό αιώνα.(Σ.τ.ε.)

[6] Adam Müller (Βερολίνο 1779 – Βιέννη 1929)· Γερμανός πολιτικός συγγραφέας του οποίου το σημαντικότερο βιβλίο υπήρξε το *Die Elemente der Staatskunst* (*Στοιχεία Πολιτικής Τέχνης -1809)*. Πρόδρομος του σύγχρονου εθνικισμού και οπαδός του Burke και του De Maistre, εξέφρασε με τον πιο ολοκληρωμένο τρόπο την αντίθεση του γερμανικού ρομαντισμού προς τη γαλλική Επανάσταση. (Σ.τ.ε.)

Κι άλλοι συγγραφείς αναφέρονται στη «θηλυκότητα» του ρομαντισμού – πάντα μ' έναν υποτιμητικό τρόπο. Είναι, για παράδειγμα, η περίπτωση του Μπενεντέτο Κρότσε, που προσπαθεί να εξηγήσει μερικές από τις αντιφάσεις, αναφερόμενος στη «θηλυκή, ευσυγκίνητη, συναισθηματική, ασυνάρτητη και φλύαρη» φύση της ρομαντικής ψυχής. Το ίδιο κάνει και ο αντιρομαντικός (και αντιφεμινιστής) Pierre Lasserre για τον οποίο «η ρομαντική ιδιοσυγκρασία έχει γυναικεία υπόσταση». Ο ρομαντισμός αποκαλύπτει παντού «τα ένστικτα και την εργασία της παραδομένης στον εαυτό της γυναίκας»· αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο «συστηματοποιεί, δοξάζει, θεοποιεί την εγκατάλειψη στον καθαρό υποκειμενισμό[7]». Είναι ανώφελο να υπογραμμίσει κανείς την επιπολαιότητα και τον σεξισμό τέτοιου είδους παρατηρήσεων, για τις οποίες το «γυναικείο» είναι συνώνυμο της ηθικής υποβάθμισης ή της πνευματικής κατωτερότητας, ενώ η συνεκτική αντίληψη αποτελεί ένα αποκλειστικά ανδρικό χαρακτηριστικό.

Στην πραγματικότητα, για ένα μεγάλο κομμάτι των συγγραφέων που ασχολούνται με τον ρομαντισμό, το πρόβλημα των αντινομιών (ιδιαίτερα των πολιτικών) του κινήματος δεν τίθεται καν, στον βαθμό που για τους ίδιους το φαινόμενο απογυμνώνεται απ' όλες τις πολιτικές και φιλοσοφικές διαστάσεις του και περιορίζεται σε μια απλή λογοτεχνική σχολή, της οποίας τα πλέον εμφανή χαρακτηριστικά περιγράφουν στη συνέχεια μ' ένα λίγο ή πολύ λεπτομερή τρόπο. Στην πιο συνηθισμένη της μορφή, η προσέγγιση αυτή αντιπαραθέτει τον ρομαντισμό στον «κλασικισμό». Για παράδειγμα, σύμφωνα με το *Larousse του 20ού αιώνα*, «αποκαλούμε ρομαντικούς τους συγγραφείς, οι οποίοι στις αρχές του 19ου αιώνα απελευθερώθηκαν από τους κανόνες της σύνθεσης και του ύφους του κλασικισμού. Στη Γαλλία, ο ρομαντισμός αποτελεί

---

[7] B. Croce, «History of Europe in the nineteenth Century» (1934), στο *Romanticism. Problems in European Civilisation*, σελ. 54, και P. Lasserre, *Le Romantisme français*, Παρίσι, Mercure de France, 1907, αναφέρεται από τον C. Plante (μαζί με αντίστοιχα κείμενα των C. Maurras και A. Strindberg) στο ωραίο του βιβλίο *La Petite Sœur de Balzac. Essai sur la femme auteur*, Παρίσι Seuil, 1989, σελ.78-79.

μια βαθύτατη αντίδραση ενάντια στην κλασική εθνική λογοτεχνία, ενώ στην Αγγλία και τη Γερμανία συνιστά το πρωτογενές υπόβαθρο του εγχωρίου πνεύματος[8]». Αυτή η δεύτερη υπόθεση γίνεται αποδεκτή επίσης και από πολλούς συγγραφείς: για παράδειγμα, για τον Fritz Strich, ο ρομαντισμός είναι η έκφραση των βαθύτερων έμφυτων τάσεων της γερμανικής ψυχής[9]».

Άλλοι κριτικοί, χωρίς να αμφισβητούν την αντίληψη για τον ρομαντισμό ως αυστηρά λογοτεχνικό ρεύμα, αντιλαμβάνονται την ακαταλληλότητα ενός ορισμού που βασίζεται στους «μη κλασικούς κανόνες σύνθεσης» ή στην «εθνική ψυχή» και προσπαθούν να βρουν έναν ή περισσότερους πιο ουσιαστικούς κοινούς παρονομαστές. Είναι η περίπτωση, ιδιαίτερα, των τριών πιο γνωστών βορειοαμερικάνων ειδικών της ιστορίας του ρομαντισμού: M.H. Abrams, Ρενέ Βέλλεκ και Morse Peckham. Σύμφωνα με τον Abrams, οι ρομαντικοί, παρά τη διαφορετικότητά τους, μοιράζονται ορισμένες αξίες: για παράδειγμα, τη ζωή, τον έρωτα, την ελευθερία, την ελπίδα, τη χαρά, υποστηρίζοντας μια καινούργια αντίληψη του πνεύματος, η οποία τονίζει περισσότερο τη δημιουργική δραστηριότητα παρά την πρόσληψη εξωτερικών εντυπώσεων: μια λάμπα που παράγει το δικό της φως κι όχι ένας καθρέπτης που αντικατοπτρίζει τον κόσμο[10]. Ο Βέλλεκ, ασκώντας κριτική στον νομιναλισμό του Lovejoy, δηλώνει ότι τα ρομαντικά κινήματα αποτελούν μια ενότητα και περιλαμβάνουν ένα συνεκτικό σύνολο ιδεών που η μια προϋποθέτει την άλλη: τη φαντασία, τη φύση, το σύμβολο και τον μύθο[11]. Τέλος, ο Peckham, προσπαθώντας να συνδυάσει τις θέσεις των Lovejoy και Βέλλεκ, προτείνει

---

[8] *Larousse du XXe siècle*, Παρίσι, Librairie Larousse, 1933, τ. 6, σελ. 30.

[9] F. Strich, *Deutsche Klassik und Romantik*, Βέρνη, Francke, 1962.

[10] Οι ιδέες αυτές αναπτύσσονται λεπτομερώς στις δυο «κλασικές» πραγματείες του M.H. Abrams, *The Mirror and the Lamp: Romantic Theory and the Critical Tradition*, Οξφόρδη, Oxford UP, 1971 και *Natural Supernaturalism. Tradition and Revolution in Romantic Literature*, Ν. Υόρκη, Norton & Company, 1973.

[11] R. Wellek, «The Concept of Romanticism in Literary History» (1949), στο R.F. Gleckner και G.E. Enscoe, *Romanticism. Points of View*, Ντιτρόιτ, Wayne State UP, 1975, σελ. 184-193.

να οριστεί ο ρομαντισμός ως η επανάσταση του ευρωπαϊκού πνεύματος ενάντια στη στατική/μηχανική σκέψη και υπέρ ενός δυναμικού οργανικισμού. Οι κοινές του αξίες είναι: η αλλαγή, η ανάπτυξη, η διαφορετικότητα, η δημιουργική φαντασία και το ασυνείδητο[12].

Αυτές οι προσπάθειες ορισμού –κι άλλες παρόμοιες, εξαιρετικά πολυάριθμες– χωρίς αμφιβολία, σκιαγραφούν χαρακτηριστικά στοιχεία παρόντα στο έργο πολλών ρομαντικών συγγραφέων, αλλά αποτυγχάνουν να αποδώσουν την ουσία του φαινομένου. Κατ' αρχάς, εμφανίζονται τελείως αυθαίρετες: γιατί άραγε επιλέγονται ορισμένα χαρακτηριστικά, ενώ κάποια άλλα όχι; Κάθε συγγραφέας κάνει τη δική του επιλογή και κατά καιρούς αναθεωρεί την προηγούμενη επιλογή του προς χάριν μιας καινούργιας λίστας, αντίστοιχα ελάχιστα τεκμηριωμένης. Για παράδειγμα, ο Morse Peckham, σ' ένα άρθρο το 1961, αναθεωρώντας τη θεωρία του, του 1951, παρατηρεί ότι ο οργανικισμός ήταν μάλλον προϊόν της φιλοσοφίας του Διαφωτισμού. Υπήρξε απλώς ένα μεταφυσικό επεισόδιο του ρομαντισμού προορισμένο να εγκαταλειφθεί, διότι όλες οι υποθέσεις του ρομαντισμού καταλήγουν να εγκαταλειφθούν ως ακατάλληλες. Τελικά, ο ρομαντισμός είναι στην πραγματικότητα «μια καθαρή επιβεβαίωση ταυτότητας», που δεν μπορεί να επικεντρωθεί σε κανένα συγκεκριμένο προσανατολισμό. Με το εγώ να παίζει τον ρόλο της μοναδικής τάξης και αξίας, ο ρομαντισμός είναι ριζικά αντιμεταφυσικός[13]... Ανίκανη να ορίσει ένα οποιοδήποτε περιεχόμενο σ' αυτή την «ταυτότητα του εγώ», η καινούργια απόπειρα του Peckham καταλήγει σ' ένα εννοιολογικό κενό και μας φέρνει πίσω στο σημείο εκκίνησης – στη θυελλώδη πολλαπλότητα των χρωμάτων, στην υπηρεσία ενός δημιουργικού εγώ, του Καρλ Σμιτ.

---

[12] M. Peckham, «Toward a Theory of Romanticism» (1951), στο R.F. Gleckner και G.E. Enscoe, *ό.π.*, σελ. 232-241.

[13] M. Peckham, «Reconsiderations» (1961), στο R.F. Gleckner και G.E. Enscoe, *ό.π.*, σελ. 253-256.

Με δεδομένη την αυθαίρετη φύση της επιλογής ορισμένων κατευθύνσεων σε σχέση με κάποιες άλλες, πολλοί κριτικοί προσπαθούν να παρακάμψουν αυτή τη δυσκολία παραθέτοντας όλο και πιο μακροσκελείς καταλόγους κοινών παρονομαστών της ρομαντικής λογοτεχνίας. Ο πλέον εκτενής απ' αυτούς τους καταλόγους είναι μέχρι τώρα αυτός που παρουσιάζεται σ' ένα πρόσφατο άρθρο του Henry Remak πάνω στον ευρωπαϊκό ρομαντισμό, το οποίο περιλαμβάνει μια συστηματική απαρίθμηση από *είκοσι τρεις* «κοινούς παρονομαστές»: μεσαιωνισμός, φαντασία, λατρεία των έντονων συναισθημάτων, υποκειμενισμός, ενδιαφέρον για τη φύση, για τη μυθολογία και για τη λαϊκή παράδοση, μελαγχολική αντιμετώπιση του παρόντος, συμβολισμός, εξωτισμός, ρεαλισμός, ρητορική, κ.λπ.[14]. Για άλλη μια φορά όμως τίθεται το ερώτημα: αν δεχτούμε ότι αυτά τα χαρακτηριστικά ανευρίσκονται στο έργο πολλών ή μάλλον των περισσότερων ρομαντικών συγγραφέων, ξέρουμε *τί είναι ρομαντισμός;* Θα μπορούσαμε να διευρύνουμε τους καταλόγους επ' άπειρον, προσθέτοντας κι άλλους «κοινούς παρονομαστές», χωρίς, παρ' όλ' αυτά, να προσεγγίσουμε τη λύση του προβλήματος.

Η κυριότερη μεθοδολογική αδυναμία αυτού του τύπου προσέγγισης, που είναι βασισμένη σε μια απαρίθμηση χαρακτηριστικών, είναι ο *εμπειρισμός:* παραμένει στην επιφάνεια του φαινομένου. Ως περιγραφική σύνοψη του πολιτισμικού σύμπαντος του ρομαντισμού μπορεί να είναι χρήσιμος αλλά η γνωστική του αξία είναι περιορισμένη. Αυτοί οι κατάλογοι ετερόκλητων στοιχείων αφήνουν αναπάντητο το κυρίαρχο ερώτημα: ποιο είναι αυτό που τα κρατάει όλα αυτά μαζί; Γιατί όλα αυτά τα στοιχεία συνδέονται; Ποια είναι η ενοποιητική δύναμη πίσω απ' όλα αυτά τα χαρακτηριστικά; Ποιο στοιχείο δίνει μια εσωτερική συνοχή σ' όλα αυτά τα *membra disiecta;* Για να το πούμε διαφορετικά: ποια είναι η *έννοια*, το *Begriff* (με την εγελιανο-μαρξιστική έννοια του όρου)

---

[14] H. Remak, «West European Romanticism. Definition and Scope», στο N.P. Stallknecht και H. Frenz, *Comparative Literature. Method and Perspective*, Carbondale, Southern Illinois University, σελ. 229-245.

του ρομαντισμού, ικανή να εξηγήσει αυτές τις αναρίθμητες μορφές, αυτά τα διαφορετικά εμπειρικά στοιχεία, αυτά τα πολλαπλά και ταραχώδη χρώματα;

Ένας από τους πιο σημαντικούς περιορισμούς των περισσότερων φιλολογικών μελετών είναι ότι αγνοούν τις άλλες διαστάσεις του ρομαντισμού και κυρίως τις πολιτικές του μορφές. Με τρόπο απολύτως ανάλογο –και ακολουθώντας την άκαμπτη λογική των πανεπιστημιακών κατηγοριοποιήσεων– οι πολιτειολόγοι έχουν συχνά την ενοχλητική τάση να παραμελούν τις καθαρά λογοτεχνικές διαστάσεις του ρομαντισμού. Πώς προσεγγίζουν τις αντιφάσεις του κινήματος; Συχνά η ιστοριογραφία του πολιτικού ρομαντισμού υπεκφεύγει μπροστά στις δυσκολίες, υπογραμμίζοντας αποκλειστικά τη συντηρητική, αντιδραστική και αντεπαναστατική πλευρά του – αγνοώντας απερίφραστα τα επαναστατικά ρομαντικά ρεύματα και στοχαστές.

Σ' αυτήν την ακραία μορφή τους –που εμφανίζεται κυρίως την εποχή του Δευτέρου Παγκοσμίου Πολέμου (πράγμα που είναι μάλλον κατανοητό)– αυτές οι ερμηνείες αντιλαμβάνονται τις ρομαντικές πολιτικές ιδεολογίες κατ' εξοχήν ως προδρόμους του ναζισμού. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι οι ναζιστές ιδεολόγοι εμπνεύστηκαν από κάποιες θεματικές του ρομαντισμού· αυτό όμως δεν επιτρέπει να ξαναγραφεί όλη η ιστορία του πολιτικού ρομαντισμού σαν μια απλή ιστορική εισαγωγή στο Τρίτο Ράιχ. Σ' ένα βιβλίο με τον χαρακτηριστικό τίτλο *Από τον Λούθηρο στον Χίτλερ*, ο William McGovern εξηγεί ότι τα γραπτά του Καρλάιλ «μοιάζουν να μην είναι τίποτε άλλο από ένα πρελούδιο στον ναζισμό και στον Χίτλερ». Πώς να εντάξουμε τον Ρουσσώ σε ένα τέτοιο θεωρητικό πλαίσιο; Σύμφωνα με τον McGovern, το απολυταρχικό δόγμα του φασισμού «δεν είναι τίποτα περισσότερο από μια εξέλιξη των ιδεών που έθεσε για πρώτη φορά ο Ρουσσώ[15]». Αντίστοιχα έργα, όπως εκείνο του Peter Viereck, *Μεταπολιτική. Από τους Ρομαντικούς στον Χίτλερ*, επιμένουν στη *γερμανικότητα*

[15] W. McGovern, *From Luther to Hitler*, Κέιμπριτζ, Riverside Press, 1941, σελ. 200-582.

του ρομαντισμού: επρόκειτο για μια «πολιτιστική και πολιτική αντίδραση ενάντια στο ρωμαιο-γαλλο-μεσογειακό πνεύμα της σαφήνειας και του ορθολογισμού, των καθολικών μορφών και κανόνων. Συνεπώς, στην πραγματικότητα, ο ρομαντισμός δεν είναι παρά η εκδοχή, στον 19° αιώνα, της αιώνιας γερμανικής εξέγερσης ενάντια στη δυτική κληρονομιά[16]» – μια εξέγερση που οδήγησε «βήμα-βήμα» προς τον ναζισμό, μέσα από μια περίπλοκη εξέλιξη που κράτησε έναν ολόκληρο αιώνα. Προφανώς, για το συγκεκριμένο είδος ανάλυσης, οι ρομαντικοί Άγγλοι και Γάλλοι («δυτικοί») δεν μπορούν να θεωρηθούν «πραγματικοί» ρομαντικοί. Και τι να πεις για τους *Γερμανούς* ρομαντικούς που υπήρξαν γιακωβίνοι και επαναστάτες (Χέλντερλιν, Μπύχνερ, κ.ά.); Βέβαια, τα κείμενα αυτά πρέπει να ενταχθούν σε μια ιστορική συγκυρία (τα έτη 1939-1945), ευνοϊκή προς μια μονοδιάστατη αντίληψη για τον ρομαντισμό γενικότερα και για τη γερμανική του εκδοχή ιδιαίτερα.

Ακόμη και πιο σοβαρές εργασίες, που καθόλου δεν επιχειρούν να δώσουν ερμηνείες που αναφέρονται στις αιώνιες τάσεις της γερμανικής ψυχής, δύσκολα αντιστέκονται στον πειρασμό να ταυτίσουν ρομαντισμό και προ-φασιστικά ρεύματα. Σε μια πολύ ενδιαφέρουσα εργασία, αφιερωμένη στους αυθεντικούς άμεσους προδρόμους του ναζισμού στη Γερμανία –Lagarde, Langbehn και Moeller van der Bruck–, ο Fritz Stern συνδέει αυτούς τους συγγραφείς μ' αυτό που ονομάζει «μια φοβερή παράδοση»: τον Ρουσσώ και τους οπαδούς του που άσκησαν κριτική στον Διαφωτισμό ως μια μορφή σκέψης αφελώς ορθολογιστική και μηχανιστική. Σ' αυτό το κείμενο αναμιγνύει αδιάκριτα τους Καρλάιλ, Μπούρκχαρτ, Νίτσε και Ντοστογιέφσκι[17].

Πολλοί άλλοι ιστορικοί, χωρίς να φτάσουν να θεωρούν τον ρομαντισμό –κυρίως τον γερμανικό– ως πρόδρομο του φασισμού,

---

[16] P. Viereck, *Metapolitics. From the Romantics to Hitler*, Νέα Υόρκη, Alfred A. Knopf, 1941, σελ. 16-19.

[17] F. Stern, The Politics of Cultural Despair. *A Study in the Rise of the German Ideology*, University of California Press, 1961, σελ. 11-17.

τον παρουσιάζουν ως αποκλειστικά οπισθοδρομικό ρεύμα. Στη Γαλλία, αυτή η κατεύθυνση εκπροσωπείται κυρίως από τον Jacques Droz[18]. Οι αξιοσημείωτες εργασίες του πάνω στον πολιτικό ρομαντισμό στη Γερμανία εκθέτουν με ακρίβεια τον ολιστικό χαρακτήρα του φαινομένου (τη φύση του ως *Weltanschauung*) και την κριτική του στην καπιταλιστική οικονομία, το κίνημα όμως θεωρείται, σε τελική ανάλυση, μια αντίδραση ενάντια στις «αρχές της γαλλικής Επανάστασης και της ναπολεόντειας κατάκτησης», μια αντίδραση που στοχεύει στην παλινόρθωση του μεσαιωνικού πολιτισμού και που, χωρίς αμφιβολία, εντάσσεται «στο στρατόπεδο της αντεπανάστασης»· με μια λέξη, ένα κίνημα που «εκφράζει τη συνείδηση που είχαν οι παλαιότερες ηγέτιδες τάξεις για τους κινδύνους που τις απειλούσαν». Αυτή η θέση οδηγεί λογικά στο να αποκλείονται από την ανάλυση ο Χέλντερλιν, ο Μπύχνερ και άλλοι ρομαντικοί, ευνοϊκά διατεθειμένοι απέναντι στη γαλλική Επανάσταση, όπως και στο να παραμένει ανεξήγητο συμβάν η ιακωβινική και φιλοεπαναστατική περίοδος πολλών ρομαντικών συγγραφέων και ποιητών. Ο Ντροζ, για παράδειγμα, αναφερόμενος στον Φρήντριχ Σλέγκελ, αναγνωρίζει ότι το πέρασμά του από τον ρεπουμπλικανισμό στον συντηρητισμό είναι «δύσκολα ερμηνεύσιμο» και καταλήγει να το αποδώσει (ακολουθώντας τη θέση του Καρλ Σμιτ την οποία κατά τ' άλλα κριτικάρει ως λανθασμένη) στον «περιπτωσιολογικό ερασιτεχνισμό» του ποιητή.

Στη σχολή που ταυτίζει συλλήβδην τον ρομαντισμό με την αντεπανάσταση αντιπαρατίθεται η σχολή μιας ριζικά αντίθετης ερμηνείας (Irving Babbit, Thomas E. Hulme, Ernest Seillière, Maurice Souriau), για την οποία ο ρομαντισμός είναι συνώνυμο της επανάστασης, της κοινωνικής εντροπίας και της αναρχίας. Για τον συντηρητικό ιστορικό Irving Babbit, για παράδειγμα, ο ρουσ-

---

[18] J. Droz, *Le Romantisme allemand et l' État. Résistance et collaboration en Allemagne napoléonienne*, Παρίσι, Payot, 1966, σελ. 50, 295 και συν., και *Le Romantisme politique en Allemagne*, Παρίσι, A. Collin, 1963, σελ. 25, 27, 36 και συν.

σωικός ρομαντισμός, μετατρέποντας τον αρκαδικό ονειροπόλο σε ουτοπιστή, αποτελεί «μια πραγματική απειλή για τον πολιτισμό»: απορρίπτοντας κάθε καταναγκασμό και κάθε εξωτερικό έλεγχο, αυτή η ιδεολογία εκθειάζει μια απόλυτη ελευθερία που οδηγεί «στην πιο επικίνδυνη μορφή αναρχίας – την αναρχία της φαντασίας».

Εννοείται ότι αυτές οι δύο σχολές, εξίσου μονόπλευρες και περιοριστικές, είναι ανίκανες να αποδώσουν τις αντιφάσεις του ρομαντισμού και καταλήγουν στην αλληλεξουδετέρωση. Ένας ιστορικός των πολιτικών θεωριών, περισσότερο προσεκτικός, ο John Bowle, περιορίζεται στο να επισημάνει το παράδοξο γεγονός ότι η «ρομαντική αντίδραση» γεννήθηκε ταυτόχρονα υπό το έμβλημα της επανάστασης (Ρουσσώ) και της αντεπανάστασης (Burke), αλλά αδυνατεί να προσδιορίσει τα κοινά στοιχεία των δύο αυτών αντινομικών πόλων του ρομαντικού φάσματος, εκτός από μια νεφελώδη «αίσθηση του κοινοτισμού» και ένα ταλέντο στην «κατασκευή φράσεων[19]».

Εκτός από τις φιλολογικές και τις πολιτικές υπάρχει και ένα τρίτο είδος μελετών: πρόκειται για εργασίες που έχουν την ικανότητα ν' αναγνωρίζουν την πολιτιστική πολλαπλότητα του ρομαντισμού και που, κατά συνέπεια, τη θεωρούν σαν μια *κοσμοαντίληψη*, μια *Weltanschauung* που εκφράζεται με τη μεγαλύτερη ποικιλία μορφών. Αυτή η προσέγγιση αντιπροσωπεύει ένα μεγάλο βήμα προς τα εμπρός σε σχέση με τη στενότητα οπτικής, τυπική των διάφορων πανεπιστημιακών «ειδικοτήτων» (σχολών). Μας επιτρέπει να ατενίσουμε το σύνολο αυτού του τεράστιου πολιτιστικού τοπίου, που ονομάζεται ρομαντισμός, και να αντιληφθούμε ότι η ταραχώδης χρωματική ποικιλία του προέρχεται από μια κοινή φωτεινή πηγή.

Οι περισσότεροι απ' αυτούς τους συγγραφείς, προσπαθώντας να περιγράψουν αυτήν την κοινή πνευματική υπόσταση με τις τό-

[19] I. Babbitt, ***Rousseau and Romanticism***, Βοστώνη, Houghton Mifflin Co., 1919, σελ. 390-393, και J. Bowle, ***Western Political Thought***, Λονδίνο, University Paperbacks, 1961, σελ. 422-434.

σο διαφορετικές εκφράσεις, προσδιορίζουν τη ρομαντική αντίληψη του κόσμου ως συνέπεια της αντίθεσης στον *Aufklärung*, δηλαδή ως την άρνηση του αφηρημένου ορθολογισμού της φιλοσοφίας του Διαφωτισμού[20]. Έτσι, σ' ένα λαμπρό δοκίμιο της ιστορίας των ιδεών, ο Αϊζάια Μπέρλιν παρουσιάζει τον ρομαντισμό σαν μια εκδήλωση του «Αντι-Διαφωτισμού»: αρνούμενοι τις κατευθυντήριες αρχές της φιλοσοφίας του Διαφωτισμού –την οικουμενικότητα, την αντικειμενικότητα, τον ορθολογισμό–, οι Χάμαν, Χέρντερ και οι ρομαντικοί οπαδοί τους, από τον Burke έως τον Μπέργκσον, διακήρυξαν την πίστη τους στις διαισθητικές πνευματικές δυνατότητες και στις οργανικές μορφές της κοινωνικής ζωής[21]. Αυτός ο τρόπος ερμηνείας αποκαλύπτει χωρίς αμφιβολία μια πλευρά που υπάρχει σε πολλούς ρομαντικούς, αλλά η απλή αντιπαράθεση ρομαντισμός/*Aufklärung* δεν είναι πειστική. Αρκεί να θυμίσουμε ότι, για τον Αϊζάια Μπέρλιν, ο Ζαν-Ζακ Ρουσσώ είναι το κατ' εξοχήν παράδειγμα της φιλοσοφίας του Διαφωτισμού που θέλουν να καταστρέψουν οι ρομαντικοί· ο Μπέρλιν θέλει να αναδείξει τη διφορούμενη σχέση ανάμεσα στις δυο αυτές κοσμοαντιλήψεις, οι οποίες απέχουν πολύ από το να αλληλοαποκλείονται τόσο απόλυτα όσο λέγεται. Η άρνηση της σκέψης του Διαφωτισμού δεν μπορεί να πάρει τη θέση ενοποιητικής πνευματικής κατηγορίας για το στρατόπεδο του ρομαντισμού.

Μια ερευνητική κατεύθυνση που έχει ελάχιστα διερευνηθεί από τους κριτικούς και τους ιστορικούς (εκτός από τους μαρξιστές) είναι η σχέση ανάμεσα στον ρομαντισμό και την κοινωνική και οικονομική πραγματικότητα. Ας ακούσουμε την άποψη ενός εξαίρετου ειδικού, του Henri Peyre, συγγραφέα πολλών εργασιών

---

[20] Αυτή την ανάλυση τη συμμερίζονται τόσο οι ορθολογιστές κριτικοί του ρομαντισμού όπως ο A. Tumarkin (*Die romantische Weltanschauung*, Βέρνη, Paul Haupt, 1920) όσο και οι Γερμανοί ερευνητές που διεκδικούν τη ρομαντική κληρονομιά (βλέπε τα δοκίμια των H.A. Korff, G. Hubner, W. Linden, M. Honecker στη συλλογή του H. Prang, *Begriffsbestimmung der Romantik*, Darmstandt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968).

[21] I. Berlin, «The Counter-Enlightenment». Στο *Against the Current. Essays in the History of Ideas*, Oxford UP, 1981, σελ. 6-20.

πάνω στη ρομαντική λογοτεχνία, ο οποίος συνοψίζει ως εξής το θέμα στο άρθρο «Ρομαντισμός» της *Encyclopaedia Universalis*: «Θα ήταν παρακινδυνευμένο να συνδέσει κανείς πολύ στενά τις δημιουργίες του πνεύματος, δηλαδή την πιο ελεύθερη δραστηριότητα που μπορεί να υπάρξει, με τα γεγονότα της ιστορίας και την οικονομική ζωή... Τελικά, οι σχέσεις ανάμεσα στη λογοτεχνία και την κοινωνία είναι σχεδόν ακαθόριστες... Το να συνδέσεις, όπως προσπάθησαν να κάνουν, τον ρομαντισμό με την έλευση της βιομηχανικής επανάστασης... είναι ακόμη πιο παρακινδυνευμένο... Αν ο ρομαντισμός εξέφρασε στη συνέχεια, καλύτερα από πολλούς ιστορικούς, τις ανατροπές που προκλήθηκαν από τη συρροή των πληθυσμών στις πόλεις και τη βιομηχανία, από την εξαθλίωση των εργατικών τάξεων που θεωρούνταν και οι επικίνδυνες τάξεις... αυτό συνέβη γιατί ο Μπαλζάκ, ο Ουγκώ των *Αθλίων*, ακόμη κι ο Ευγένιος Σύη, αργότερα δε οι Ντίκενς και Ντισραέλι στη Μεγάλη Βρετανία, υπήρξαν οξυδερκείς παρατηρητές της κοινωνίας και άνθρωποι με μεγάλη καρδιά[22]». Η ερμηνεία με βάση το συναίσθημα είναι αρκετά αδύναμη και ανίκανη να καλύψει το αναλυτικό κενό που απορρέει από την άρνηση να εξεταστεί η σχέση ανάμεσα στη λογοτεχνία και την κοινωνία.

Οι περισσότεροι συγγραφείς αγνοούν πλήρως τις κοινωνικές συνθήκες και λαμβάνουν υπ' όψιν τους μόνο την αφηρημένη ακολουθία των λογοτεχνικών σχολών (κλασικισμός-ρομαντισμός) ή των φιλοσοφικών ιδεών (ορθολογισμός-ανορθολογισμός). Άλλοι, με τρόπο επιφανειακό κι εξωτερικό, συνδέουν τον ρομαντισμό με αυτό ή με εκείνο το ιστορικό, πολιτικό ή οικονομικό γεγονός: τη γαλλική Επανάσταση, την Παλινόρθωση, τη βιομηχανική επανάσταση. Ένα τυπικό παράδειγμα είναι ο A.J. George, συγγραφέας ενός βιβλίου με τον πολλά υποσχόμενο τίτλο, *Η εξέλιξη του γαλλικού ρομαντισμού. Η επίδραση της βιομηχανικής επανάστασης στην λογοτεχνία*, ο οποίος παρουσιάζει τον ρομαντισμό ως έναν τρόπο «προσαρμογής στις συνέπειες της βιομηχανικής επα-

---

[22] H. Peyre, «Romantisme», *Encyclopaedia Universalis*, Παρίσι, 1972, τ. 14, σελ. 368.

νάστασης». Σύμφωνα μ' αυτόν, η βιομηχανική επανάσταση «λειτούργησε απλώς ως μια από τις κυριότερες πηγές έμπνευσης για τον ρομαντισμό» προσφέροντάς του «μία εικονογραφία πλησιέστερη στην πραγματικότητα και μορφές αναπαράστασης προσαρμοσμένες στις σύγχρονες συνθήκες»· βοήθησε επίσης στο «να εστιαστεί η προσοχή στον πεζό λόγο συμβάλλοντας έτσι στο πέρασμα από την ποιητική αφήγηση στο μυθιστόρημα... Τόσο στον πεζό λόγο όσο και στην ποίηση έδωσε καινούριες και εκπληκτικές εικόνες. Εν ολίγοις, αποτέλεσε ένα σημαντικό παράγοντα στην εξέλιξη του γαλλικού ρομαντισμού[23]». Χωρίς ν' αντιλαμβάνεται τις βαθιά ανταγωνιστικές σχέσεις ανάμεσα στον ρομαντισμό και τη βιομηχανική κοινωνία, αυτή η εξαιρετικά περιοριστική ανάλυση δεν συλλαμβάνει τη σχέση τους παρά με όρους «εκσυγχρονισμού» της λογοτεχνίας και ανανέωσης των εικόνων της.

Οι μαρξιστικές εργασίες –ή αυτές που είναι επηρεασμένες από τον μαρξισμό– πάνω στον ρομαντισμό διαθέτουν το σημαντικό πλεονέκτημα, σε σχέση με τις υπόλοιπες, να τοποθετούν το φαινόμενο σ' ένα ιστορικό και κοινωνικό πλαίσιο. Κατ' εμάς, πρόκειται για μια απολύτως απαραίτητη προϋπόθεση –δυστυχώς, όμως, σε μεγάλο βαθμό ανεπαρκή– προκειμένου να κατανοηθεί ο ρομαντισμός και οι αντινομίες του. Το αποτέλεσμα είναι πως, σ' αυτές τις εργασίες, βρίσκουμε το καλύτερο και το χειρότερο ταυτόχρονα.

Η χείριστη εκδοχή είναι η σταλινική ιστοριογραφία, η οποία είναι ικανή να παραγάγει αξιοσημείωτες παραδοξολογίες. Ένα παράδειγμα μεταξύ πολλών: ο Άγγλος λογοτεχνικός κριτικός Cristopher Caudwell, μια τραγική φιγούρα (σκοτώθηκε κατά τη διάρκεια του πολέμου της Ισπανίας) του αγγλικού κομμουνισμού του μεσοπολέμου. Σύμφωνα με τον Caudwell, ο ρομαντισμός αντιπροσωπεύει μια από τις μορφές της «καπιταλιστικής ποίησης» *(sic)* και οι ρομαντικοί Άγγλοι ποιητές είναι κατά βάθος «αστοί ποιητές», των οποίων η εξέγερση ενάντια στον στείρο φορμαλι-

[23] A.J. George, *The Development of French Romanticism. The Impact of the Industrial Revolution in Literature*, Syracuse UP, 1955, σελ. XI, 192.

σμό και την τυραννία του παρελθόντος έχει το κοινωνικό της ισοδύναμο στον πόλεμο των αστών ενάντια στους *Corn Laws*[24] και υπέρ του ελεύθερου εμπορίου. Απέναντι στην ένσταση ότι ένας τόσο επιφανής ρομαντικός, όπως ο Μπάιρον, ήταν αριστοκράτης, ο Caudwell απαντά ότι αυτός ο αριστοκράτης, στην πραγματικότητα, ήταν ένας αποστάτης της τάξης του ο οποίος πέρασε στην πλευρά των αστών. Επιπλέον, βιάζεται να προσθέσει ότι αυτό το είδος του αποστάτη είναι ένας επικίνδυνος σύμμαχος για ένα επαναστατικό κίνημα: «Πρόκειται πάντοτε για ατομιστικές, ρομαντικές φιγούρες με μια έντονη τάση να γίνουν *σνομπ*... Συχνά γίνονται αντεπαναστάτες. Ο Δαντών και ο Τρότσκι είναι παραδείγματα αυτού του τύπου[25]». Αυτή η ερμηνεία –αληθινά ακραία– αποκαλύπτει μέχρι πού μπορεί να φτάσει κάποιο είδος χυδαίου κοινωνιολογισμού. Η ιδέα ότι ο ρομαντισμός είναι μια «αστική» πολιτιστική μορφή εμφανίζεται συχνά –σε πολύ πιο διακριτικές εκδοχές– στη μαρξιστική λογοτεχνία ακόμη και σε συγγραφείς πολύ πιο οξυδερκείς από τον Caudwell. Αργότερα θα επιστρέψουμε πάλι σ' αυτό το θέμα: κατά τη γνώμη μας, πρόκειται για μια θεμελιώδη αδυναμία κατανόησης η οποία απλώς προσπερνά το ουσιώδες.

Ουσιώδες, που ανευρίσκουμε σ' έναν ορισμένο αριθμό μαρξιστικών ή επηρεασμένων από τον μαρξισμό αναλύσεων, για τις οποίες ο κοινός άξονας, το ενοποιητικό στοιχείο του κινήματος του ρομαντισμού, στις περισσότερες αν όχι στο σύνολο των εκδηλώ-

---

[24] Οι νόμοι για την εισαγωγή των σιτηρών που στο πρώτο ήμισυ του 19ου αιώνα αποτέλεσαν το κυριότερο σημείο της αντιπαράθεσης μεταξύ αστών και γαιοκτημόνων στην Αγγλία. Οι γαιοκτήμονες ήθελαν τη διατήρηση των δασμών ώστε να παραμείνουν υψηλές οι τιμές και να είναι κερδοφόρα η παραγωγή των εγχώριων σιτηρών ενώ οι αστοί επιθυμούσαν την αδασμολόγητη εισαγωγή τους από τις υπερπόντιες κτήσεις έτσι ώστε να μειωθεί το κόστος του ψωμιού και του κρέατος και κατά συνέπεια το ημερομίσθιο των εργατών. Η σύγκρουση έληξε με τη νίκη της βιομηχανικής αστικής τάξης. (Σ.τ.ε.)

[25] C. Caudwell, «The Bourgeois Illusion and English Romantic Poetry», στο R.F. Gleckner και G.E. Enscoc, *Romanticism. Points of View*, *ό.π.*, σελ. 109-116. Εντούτοις, ο Caudwell εξέδωσε μερικά ενδιαφέροντα κείμενα για τις απαρχές της ποίησης.

σεών του μέσα από τις κυριότερες ευρωπαϊκές εστίες του (τη Γερμανία, την Αγγλία, τη Γαλλία), είναι η *αντίθεση στον σύγχρονο αστικό κόσμο*. Αυτή η υπόθεση φαντάζει ως η πλέον ενδιαφέρουσα και παραγωγική. Παρ' όλα αυτά, η πλειοψηφία των εργασιών που υιοθετούν αυτή τη σκοπιά υποφέρουν από ένα σημαντικό μειονέκτημα: όπως και τα πολυάριθμα μη μαρξιστικά έργα, που αναφέρθηκαν πιο πάνω, δεν αντιλαμβάνονται, στην αντι-αστική κριτική του ρομαντισμού, παρά μόνο την αντιδραστική, συντηρητική και οπισθοδρομική του πλευρά.

Αυτή είναι κατ' εξοχήν η περίπτωση του Καρλ Μανχάιμ, ενός από τους πρώτους που αποπειράθηκαν μια συστηματική ανάλυση της πολιτικής φιλοσοφίας του ρομαντισμού ως έκφρασης της «συντηρητικής εναντίωσης στο αστικο-καπιταλιστικό βίωμα», δηλαδή σαν «κίνημα ιδεολογικής αντιπαράθεσης ενάντια στις δυνάμεις-φορείς του σύγχρονου κόσμου». Αυτό το κείμενο –γραμμένο το 1927, σε μια εποχή όπου ο συγγραφέας ήταν αρκετά κοντά στον μαρξισμό κι επηρεαζόταν από τον Λούκατς– υποδεικνύει πολύ χαρακτηριστικές ομοιότητες ανάμεσα στη ρομαντική κριτική του αφηρημένου χαρακτήρα των ανθρώπινων σχέσεων στο καπιταλιστικό σύμπαν –από τον Adam Müller μέχρι τη *Lebensphilosophie* του τέλους του 19ου αιώνα– και ορισμένες θεματικές που αναπτύχθηκαν από τον Μαρξ και τους οπαδούς του (κυρίως τον Λούκατς). Εντούτοις, ο πολιτικός και φιλοσοφικός γερμανικός ρομαντισμός (το δοκίμιο δεν ασχολείται με τη λογοτεχνία) αντιμετωπίζεται και αναλύεται αποκλειστικά ως μορφή του *συντηρητισμού*[26].

---

[26] K. Mannheim, «Das konservative Denken. Soziologische Beiträge zum Werden des politisch-historischen Denkens in Deutschland» (1927), στο *Wissensoziologie*, Βερολίνο, Luchterhand, 1964, σελ. 429, 453, 491-494, 504. Βλέπε επίσης το βιβλίο *Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens* (με την επιμέλεια των D. Kettler, V. Meja, N. Stehr, Φρανκφούρτη, Suhrkamp Verlag, 1984) –πρόκειται για την διατριβή του 1925, της οποίας απόσπασμα είναι το άρθρο του 1927– όπου ο Μανχάιμ υπογραμμίζει: «Ο ρομαντισμός που ζήσαμε είναι ένα πανευρωπαϊκό φαινόμενο, που αναδύεται την ίδια περίπου εποχή σε όλες τις χώρες της Ευρώπης. Συγκροτείται... με αφετηρία την προβληματική του ορθολογικοποιημένου καπιταλιστικού κόσμου, σαν ένα κίνημα αντίδρασης

Ο Γκιόργκι Λούκατς είναι κι αυτός ένας από τους μαρξιστές στοχαστές που θεωρούν τον ρομαντισμό σαν ένα αντιδραστικό ρεύμα που τείνει προς τη δεξιά και τον φασισμό. Παρ' όλα αυτά, προς τιμήν του, διετύπωσε την έννοια του «ρομαντικού αντικαπιταλισμού» για να περιγράψει όλο το φάσμα των μορφών σκέψης στις οποίες η κριτική της αστικής κοινωνίας εμπνέεται από μια *παρελθοντολογική νοσταλγία* – έννοια που επρόκειτο να χρησιμοποιήσει με μεγάλη οξυδέρκεια για να μελετήσει το πολιτιστικό σύμπαν του Μπαλζάκ[27].

Πράγματι, ο Μπαλζάκ βρίσκεται στο επίκεντρο της διαμάχης μεταξύ των μαρξιστών πάνω στο πρόβλημα του ρομαντισμού. Ο Ένγκελς χαιρέτισε στο έργο του Μπαλζάκ –στο περίφημο γράμμα του προς την Δδα Χάρκνες– «τον θρίαμβο του ρεαλισμού» πάνω στις ίδιες τις παλινορθωτιστικές[28] του πολιτικές προκαταλήψεις[29]. Μια εκτεταμένη κριτική φιλολογία θ' ακολουθήσει με πιστότητα και δογματισμό αυτή τη συνοπτική παρατήρηση και ο μυστήριος «θρίαμβος του ρεαλισμού» θα γίνει το «ψωμοτύρι» αναρίθμητων μαρξιστικών εργασιών πάνω στον Μπαλζάκ. Άλλοι συγγραφείς θα προσπαθήσουν ν' αμφισβητήσουν αυτή τη βεβιασμένη υπόθεση, για να δείξουν ότι ο κριτικός ρεαλισμός του συγγραφέα δεν ερχόταν σε αντίθεση με την κοσμοαντίληψή του· δυστυχώς η λύ-

εναντίον αυτής της ορθολογικοποίησης...» (σ. 61). Η αντίθετη άποψη, για τον βαθύτατα επαναστατικό χαρακτήρα του ρομαντισμού –τουλάχιστον στην Αγγλία– παρουσιάζεται (από μια άποψη παραπλήσια προς τον μαρξισμό) στο πρωτότυπο κι ενδιαφέρον έργο του P. Rozenberg, *Le Romantisme anglais*, Παρίσι, Larousse, 1973. Ωστόσο, και αυτή η ανάλυση μάς φαίνεται μονόπλευρη, στον βαθμό που αποκλείει από τον ρομαντισμό τις αντεπαναστατικές μορφές σκέψης (για παράδειγμα τον Burke).

[27] G. Lukács, *Écrits de Moscou*, Παρίσι, Éd. Sociales, 1974, σελ. 159. Τις διάφορες τοποθετήσεις του Λούκατς απέναντι στον ρομαντισμό κατά τη διάρκεια της ζωής του προσεγγίζουμε από πιο κοντά στο κεφάλαιο «Μία παρέκβαση: μαρξισμός και ρομαντισμός».

[28] Παλινορθωτιστές (légitimistes) ήταν οι οπαδοί της παλινόρθωσης της μοναρχίας στην Γαλλία του πρώτου ημίσεως του 19ου αιώνα. Ο Μπαλζάκ ήταν ένας από αυτούς (Σ.τ.ε.).

[29] Marx et Engels, *Ueber Kunst und Litteratur*, Βερολίνο, Verlag Bruno Henschel, 1948, σελ. 104.

ση που προτείνουν θα αρκεστεί στο να προσπαθήσει να αποδείξει τον «προοδευτικό», «δημοκρατικό» ή «αριστερόστροφο» χαρακτήρα της πολιτικής ιδεολογίας του Μπαλζάκ... Έτσι, ο Τσέχος ερευνητής Jan O. Fischer, συγγραφέας ενός υπέροχου έργου πάνω στον ρομαντικό ρεαλισμό –που περιγράφει με οξυδέρκεια τη διττή φύση του ρομαντισμού, στραμμένου άλλοτε προς το παρελθόν κι άλλοτε προς το μέλλον–, προσπαθεί μάταια να αποδείξει ότι ο παλινορθωτισμός του Μπαλζάκ ήταν «αντικειμενικά δημοκρατικός», δεδομένου ότι το «αληθινό περιεχόμενο» του φιλομοναρχισμού του ήταν η δημοκρατία. Τα επιχειρήματα τα οποία επιστρατεύει δεν είναι καθόλου πειστικά: ο Μπαλζάκ είχε σαν σκοπό του «την ευημερία του λαού» και του έθνους· υποστήριζε «τους απλούς ανθρώπους» και τις κοινωνικές τους ανάγκες[30]. Στην πραγματικότητα πρόκειται μάλλον για φιλανθρωπικές εκφάνσεις ενός ορισμένου μοναρχικού πατερναλισμού οι οποίες δεν έχουν καμία σχέση με τη δημοκρατία. Παρόμοια αντιμετώπιση συναντάμε στον Pierre Barbéris που σε μερικά από τα γραπτά του υποδεικνύει ότι μπορούμε να συναντήσουμε στον Μπαλζάκ (ιδιαίτερα στη νεότητά του) έναν «αριστερό ρομαντισμό», «προμηθεϊκό» και εμπνευσμένο από τη «λατρεία της προόδου»[31].

Είναι πιο δόκιμο να ξεκινήσουμε από μια διαφορετική υπόθεση για να κατανοήσουμε το έργο του Μπαλζάκ και πολλών άλλων συντηρητικών ρομαντικών συγγραφέων: ο ρεαλισμός τους και το κριτικό τους όραμα δεν είναι καθόλου ανταγωνιστικά με την «αντιδραστική», παρελθοντολογική, παλινορθωτική ή *τόρυ* ιδεολογία τους. Είναι μάταιο και άχρηστο να τους απονέμουμε ανύπαρκτες «δημοκρατικές» ή «προοδευτικές» αρετές: ο λόγος για τον οποίο κριτικάρουν με τόση οξύτητα και ρεαλισμό το παρόν είναι *διότι* έχουν το βλέμμα στραμμένο προς το παρελθόν. Προφανώς, αυτή η κριτική μπορεί να γίνει –και μάλιστα καλύτερα–

---

[30] J.O. Fischer, *Époque romantique et réalisme. Problèmes méthodologiques*, Πράγα, Univerzita Karlova, 1977, σελ. 254-255, 258, 260, 266-267.

[31] P. Barbéris, «Mal du siècle ou d' un romantisme de droite à un romantisme de gauche», στο *Romantisme et politique (1815-1851)*, Παρίσι, Armand Colin, 1969, σελ. 177.

και από τη σκοπιά του μέλλοντος, όπως συμβαίνει με τους ουτοπιστές και τους επαναστάτες – ρομαντικούς ή όχι· πρόκειται όμως για προκατάληψη –κληροδοτημένη από τον Διαφωτισμό– το να μη μπορείς να συλλάβεις την κριτική της κοινωνικής πραγματικότητας παρά μόνο μέσα από μια «προοδευτική» οπτική.

Κατά τ' άλλα, θεωρούμε ότι η κατηγορία του «ρεαλισμού» ως αποκλειστικού κριτηρίου μάς εμποδίζει να κατανοήσουμε τον πλούτο και την απελευθερωτική κριτική συμβολή του ρομαντισμού. Ένας υπερβολικά μεγάλος αριθμός μαρξιστικών εργασιών έχουν σαν μοναδικό τους κριτήριο τον «ρεαλιστικό» ή μη χαρακτήρα ενός λογοτεχνικού ή καλλιτεχνικού έργου, με μάλλον βυζαντινολογικές διαμάχες μιας αντιπαράθεσης «σοσιαλιστικού ρεαλισμού», «κριτικού ρεαλισμού» και «ρεαλισμού χωρίς όρια». Αυτός ήταν ένας από τους κυριότερους λόγους της συχνά αρνητικής τους στάσης απέναντι στον ρομαντισμό. Πράγματι, πολλά από τα ρομαντικά ή νεορομαντικά έργα είναι σκόπιμα *μη ρεαλιστικά:* φανταστικά, συμβολικά, και αργότερα υπερρεαλιστικά. Κι όμως, αυτό δεν μειώνει καθόλου το ενδιαφέρον τους τόσο ως κριτική της κοινωνικής πραγματικότητας όσο και ως όνειρα ενός *άλλου* κόσμου ριζικά διαφορετικού από τον υπάρχοντα: το αντίθετο μάλιστα! Θα έπρεπε να εισαγάγουμε μια καινούργια έννοια όπως είναι ο *κριτικός μη-ρεαλισμός*, για να ορίσουμε την αντίθεση ανάμεσα σε έναν κόσμο φανταστικό, ιδεατό, ουτοπικό και υπέροχο, με την γκρίζα, πεζή και απάνθρωπη πραγματικότητα του σύγχρονου κόσμου. Ακόμη κι όταν παίρνει την εξωτερική μορφή μιας «φυγής από την πραγματικότητα», αυτός ο κριτικός μη-ρεαλισμός μπορεί να περιέχει μια ισχυρά αρνητική φόρτιση, ρητή ή υπόρρητη, αμφισβήτησης του αστικού («φιλισταϊκού») συστήματος. Στον κριτικό μη-ρεαλισμό τους οφείλεται το γεγονός ότι, όχι μόνο συγγραφείς και ποιητές, όπως ο Νοβάλις και ο Χόφμαν, αλλά και ουτοπιστές και επαναστάτες, όπως οι Σαρλ Φουριέ, Μόζες Χες και Ουίλλιαμ Μόρρις, προσέδωσαν στον ρομαντισμό μια ουσιαστική διάσταση τόσο σημαντική από μια σκοπιά χειραφέτησης όσο και η ανελέητη ρεαλιστική οξυδέρκεια ενός Μπαλζάκ ή ενός Ντίκενς.

Σε αντίθεση με πολυάριθμα κείμενα –τόσο μαρξιστικά όσο και φιλελεύθερα– τα οποία ορίζουν τον ρομαντισμό ως ένα πολιτιστικό δημιούργημα της αντεπανάστασης, υπάρχει ένας αριθμός μαρξιστικών εργασιών που αντιλαμβάνονται με διαλεκτικό τρόπο, τόσο τις αντιθέσεις όσο και την ουσιαστική ενότητα του ρομαντισμού – χωρίς να αρνούνται και την επαναστατική εκδοχή του. Ο Αυστρο-εβραίος μαρξιστής Ερνστ Φίσερ, για παράδειγμα, στο διάσημο έργο του *Η αναγκαιότητα της τέχνης*, περιγράφει τον ρομαντισμό «ως ένα κίνημα διαμαρτυρίας – παθιασμένης και αντιφατικής– ενάντια στον αστικό καπιταλιστικό κόσμο, τον κόσμο των 'χαμένων ψευδαισθήσεων', ενάντια στην αμείλικτη γλώσσα των επιχειρήσεων και του κέρδους... Σε κάθε καμπή της συγκυρίας, ο ρομαντισμός διαιρείται σε προοδευτικά και αντιδραστικά ρεύματα... Αυτό το οποίο είχαν κοινό όλοι οι ρομαντικοί ήταν η αντιπάθεια στον καπιταλισμό (οι μεν αντιμετωπίζοντάς τον από μια αριστοκρατική σκοπιά, οι δε από μια πληβειακή οπτική), μια φαουστική ή βυρωνική πίστη στην ακόρεστη φύση του ατόμου και η αποδοχή του 'πάθους ως αυτοσκοπού' (Σταντάλ)». Παρ' όλα αυτά, ο Φίσερ δείχνει να θεωρεί αυτή την «αντιπάθεια» απέναντι στον αστικό κόσμο ως μια πλευρά του ρομαντισμού ανάμεσα στις άλλες και δεν προσπαθεί να συνδέσει μεταξύ τους τούς τρεις κοινούς παρονομαστές που επισημαίνει. Επιπλέον, σχετικοποιεί κατά πολύ την εμβέλεια της ανάλυσής του, δηλώνοντας στο ίδιο κείμενο, με τρόπο αρκετά αντιφατικό σε σχέση μ' αυτά που προηγούνται, ότι «παρά τη νοσταλγία του για τον Μεσαίωνα, ο ρομαντισμός είναι ένα κίνημα κατ' εξοχήν αστικό[32]».

---

[32] E. Fischer, *The Necessity of Art. A Marxist Approach*, Λονδίνο, Penguin, 1963, σελ. 52-55. Στα χρόνια του '50, ο Φίσερ είχε συντάξει το χειρόγραφο ενός βιβλίου πάνω στον ρομαντισμό το οποίο εκδόθηκε αρκετά χρόνια μετά τον θάνατό του. Αυτό το κείμενο περιέχει μεγάλο πλούτο αναλύσεων αλλά αποτυγχάνει στο να δώσει έναν ορισμό του ρομαντισμού –εκτός από μία πολύ γενική και νεφελώδη «ασυμφωνία με την κοινωνική πραγματικότητα, την απόρριψή της μέσω της κριτικής και της φαντασίας». Βλέπε, E. Fischer, *Ursprung und Wesen der Romantik*, Φρανκφούρτη, Sendler Verlag, 1986, σελ. 137. Η *αντιαστική* οπτική μερικών από τους κυριότερους καλλιτέχνες και συγγραφείς του 19ου αιώνα (που επισημαίνει χωρίς ν' αναπτύσσει ο Φίσερ) αποδίδεται ικανοποιητικά στις δυο

Συναντάμε ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις, διάσπαρτες στα κείμενα κάποιων οπαδών του Λούκατς (Ferenc Fehér, György Marcus, Paul Breines, Andrew Arato, Norman Rudich, Adolfo Sanchez Vazquez)· το ίδιο συμβαίνει και σε γραπτά των Μαρκούζε, Έρνστ Μπλοχ και των οπαδών τους. Εκτός από αυτή την πολιτισμική παράδοση, γερμανικής προέλευσης, τις πιο διεισδυτικές μελέτες για τον ρομαντισμό ως κριτική της νεωτερικότητας τις βρίσκουμε στους Άγγλους μαρξιστές: Ε.Π. Τόμσον και Ρέιμοντ Ουίλλιαμς για το αγγλο-σαξονικό ρομαντικό σύμπαν και Eric Hobsbawm για το ρομαντικό κίνημα στο πρώτο μισό του 19ου αιώνα.

Η συμβολή του Ρέιμοντ Ουίλλιαμς είναι ιδιαίτερα χαρακτηριστική. Το αξιοσημείωτο έργο του *Πολιτισμός και Κοινωνία* (1958) –το οποίο δυστυχώς δεν έχει μεταφραστεί ακόμη στα γαλλικά– είναι ο πρώτος κριτικός απολογισμός, από σοσιαλιστική οπτική, του συνόλου της παράδοσης της πολιτιστικής κριτικής της αστικής κοινωνίας στην Αγγλία, από τον Burke[33] και τον Cobbett[34] μέχρι τον Καρλάιλ, από τον Μπλαίηκ και τον Σέλλεϋ μέχρι τον Ντίκενς και από τον Ράσκιν στον Μόρρις. Αν και αναγνωρίζει τα όρια των της τοποθέτησης αυτού του ρεύματος απέναντι στη σύγχρονη κοινωνία, διεκδικεί το δικαίωμά τους να υπε-

---

πρόσφατες εργασίες (μαρξιστικής έμπνευσης) του Dolf Oehler: *Pariser Bilder I* (1830-1848). *Antibourgeoise Aesthetik bei Baudelaire, Daumier und Heine* (Φρανκφούρτη, Suhrkamp, 1979) και *Ein Höllensturz der Alten Welt. Zur Selbsforschung der Moderne nach dem Juni 1848*, (Φρανκφούρτη, Suhrkamp, 1988·υπό έκδοση στον οίκο Payot).

[33] Edmund Burke (1729-1797)· Άγγλος πολιτικός και δοκιμιογράφος, αντίπαλος των Εγκυκλοπαιδιστών και της Γαλλικής Επανάστασης, έγραψε τις *Σκέψεις για τη Γαλλική Επανάσταση*. (Σ.τ.ε.)

[34] William Cobbett (1762-1835)· Άγγλος πολιτικός και δοκιμιογράφος, αρχικά υποστηρικτής της Γαλλικής επανάστασης, οπαδός των τόρυ για ένα μικρό χρονικό διάστημα και εκ νέου επαναστάτης, φυλακίστηκε για τις ιδέες του (1809), κατέφυγε στην Αμερική και το 1832 εκλέχτηκε στο Αγγλικό Κοινοβούλιο ως υπερασπιστής των εργαζόμενων τάξεων. Έγραψε την *Ιστορία της προτεσταντικής μεταρρύθμισης στην Αγγλία και την Ιρλανδία* (*A History of the Protestant Reformation in England and Ireland, 1824-1827*). (Σ.τ.ε.)

ρασπίζονται την τέχνη και την κουλτούρα ως την ενσάρκωση «ορισμένων ανθρωπίνων αξιών, δυνατοτήτων και ενεργειών τις οποίες η ανάπτυξη της κοινωνίας προς την κατεύθυνση του βιομηχανικού πολιτισμού έδειχνε να απειλεί ή ακόμη και να καταστρέφει», καθώς και της πάλης για να διασωθεί «μια μορφή ανθρώπινης εμπειρίας και δραστηριότητας την οποία η πρόοδος της κοινωνίας έδειχνε να αρνείται όλο και περισσότερο». Η δυνατότητα να χρησιμοποιηθεί αυτή η παράδοση από το σοσιαλισμό, προβλήθηκε από τον Ουίλλιαμ Μόρρις, ο οποίος συνέδεσε τις αξίες της πολιτισμικής κριτικής με το οργανωμένο κίνημα της εργατικής τάξης. Δυστυχώς, ο Ρέιμοντ Ουίλλιαμς χρησιμοποιεί την έννοια του ρομαντισμού αποκλειστικά για τους ποιητές Μπλαίηκ, Γουέρντσγουορθ[35], Κητς, και δεν προσπαθεί να ορίσει την κοινή για τον κόσμο και την ιστορία αντίληψη αυτών των συγγραφέων, τους οποίους αναλύει μόνο ως υποδείγματα πολιτιστικής κριτικής της βιομηχανικής κοινωνίας[36].

Οι περισσότερες από αυτές τις εργασίες είναι περιορισμένες και τμηματικές· επικεντρώνονται σε ένα μόνο συγγραφέα, ή σε μια μόνο χώρα, ή σε μια μόνο περίοδο (κυρίως στην αρχή του 19ου αιώνα)· δεν ασχολούνται, γενικά, παρά μόνο με την καλλιτεχνική και λογοτεχνική έκφανση του φαινομένου. Και κυρίως αδυνατούν να παρουσιάσουν έναν ακριβή ορισμό, ή μία συνολική

---

[35] William Wordsworth (1770-1850)· Άγγλος ποιητής, ένθερμος οπαδός της γαλλικής επανάστασης, στη συνέχεια απογοητεύτηκε απ' αυτήν και μεταβλήθηκε σε αντιδραστικό. Μαζί με τον Κόλεριτζ εξέδωσαν τις *Λυρικές Μπαλάντες*, το 1795. (Σ.τ.ε.).

[36] R. Williams, *Culture and Society 1780-1950*, Λονδίνο, Penguin 1976, σελ. 53, 56, 153. Αντίστοιχες ιδέες αναπτύχθηκαν από τον Ε.Π. Τόμσον στην υπέροχη βιογραφία του Μόρρις, *William Morris. Romantic to Revolutionary*, Λονδίνο, Merlin Press, 1977. Τελικά, περισσότερο ως εξαιρέσεις, ερευνητές από χώρες της Ανατολικής Ευρώπης ξεφεύγουν από τον δογματικό κλοιό για να δώσουν μελέτες ιδιαίτερα ενδιαφέρουσες όπως ο J.O. Fischer στην Πράγα και ο C. Träger στην Λαϊκή Δημοκρατία της Γερμανίας. Στην Γαλλία, ο κυριότερος ερευνητής που εξετάζει τον ρομαντισμό από μια ανοικτή μαρξιστική σκοπιά είναι ο Π. Μπαρμπερίς.

θεώρηση του ρομαντισμού· προσφέρουν μάλλον ενδιαφέρουσες προτάσεις και παρατηρήσεις παρά μια συνολική θεωρία.

2. Η έννοια του ρομαντισμού

Διαπιστώνουμε λοιπόν ένα σημαντικό κενό: δεν υπάρχει μια σφαιρική ανάλυση του φαινομένου που να λαμβάνει υπόψη της ολόκληρη την έκτασή του και την πολυπλοκότητά του. Στη συνέχεια, θα προσπαθήσουμε να καλύψουμε αυτό το κενό, ξεκινώντας από τον ορισμό του ρομαντισμού ως *Weltanschauung* ή *κοσμοαντίληψης*, δηλαδή σαν συλλογική πνευματική δομή. Μια τέτοια πνευματική δομή μπορεί να εμφανιστεί σε τομείς του πολιτισμού πολύ διαφορετικούς μεταξύ τους: όχι μόνο στη λογοτεχνία και τις υπόλοιπες τέχνες, αλλά και στη φιλοσοφία, τη θεολογία, την πολιτική, οικονομική και νομική σκέψη, την κοινωνιολογία και την ιστορία, κ.λπ. Επίσης, ο ορισμός που προτείνεται εδώ δεν περιορίζεται καθόλου στη λογοτεχνία και την τέχνη, ή στην ιστορική περίοδο κατά την οποία αναπτύχθηκαν τα επονομαζόμενα «ρομαντικά» καλλιτεχνικά κινήματα. Στους ρομαντικούς –ή σ' αυτούς που διαπνέονται από μια ρομαντική αντίληψη– συγκαταλέγονται ο Σισμοντί[37] στην οικονομική θεωρία, ο Τέννις[38] στην κοινωνιολογία, ο Μαρκούζε στην πολιτική φιλοσοφία, όπως και ο Βινύ[39] ή

---

[37] Simonde de Sismondi (Γενεύη, 1773-1842)· Ελβετός ιστορικός και οικονομολόγος. Οπαδός αρχικά του οικονομικού φιλελευθερισμού και του Άνταμ Σμιθ, με το έργο του *Nouveaux Principes d'économie politique ou De la richesse dans ses rapports avec la population* (1819) άνοιξε νέους δρόμους στην οικονομική επιστήμη: συγκινημένος από την εξαθλίωση της εργατικής τάξης και την πτώση των μισθών, στρέφεται ενάντια στην είσοδο νέων μηχανών και υποστηρίζει την επιβολή μιας ρύθμισης της εργασίας. (Σ.τ.ε.)

[38] Ferdinand Tönnies (1855-1936)· Γερμανός φιλόσοφος και κοινωνιολόγος, εξέδωσε, μόλις 22 χρονών, το μεγάλο του έργο *Κοινότητα και Κοινωνία*. (Σ.τ.ε.)

[39] Alfred de Vigny (1797-1863)· Γάλλος ρομαντικός ποιητής, θεατρικός συγγραφέας και πεζογράφος. Στα ποιήματά του, *La bouteille à la mer* και *L'Esprit pur*, όπως και στο αφήγημά του *Stello. Les consultations du Docteur-Noir* (1832), υπερασπίζεται τη συγκρότηση μιας ανθρώπινης αδελφότητας θεμελιωμένης στην υπεροχή του πνεύματος. (Σ.τ.ε.)

ο Νοβάλις στη λογοτεχνία, ο Rossetti[40] ή ο Redon στη ζωγραφική, ο Στραβίνσκι στη μουσική κ.λπ.[41].

Τη σύγχρονη έννοια της κοσμοαντίληψης επεξεργάστηκε κατεξοχήν ο κοινωνιολόγος του πολιτισμού Λυσιέν Γκολντμάν, ο οποίος αναπτύσσει και αναβαθμίζει μια μεγάλη παράδοση στη γερμανική σκέψη, κυρίως από τον Βίλχελμ Ντίλτεϋ[42]. Η αντίληψή μας για την έννοια του ρομαντισμού εγγράφεται τελικά σ' αυτή την παράδοση και έχει ως σημείο αφετηρίας την εργασία του Γκολντμάν, αναδιατυπώνοντάς την όμως σε σημαντικό βαθμό. Διότι όσο και αν επικέντρωσε την προσοχή του κατ' εξοχήν στις σύγχρονες κοσμοαντιλήψεις, διερευνώντας λεπτομερειακά κάποιες από τις πιο σημαντικές, ο Γκολντμάν έχει τελικά πολύ λίγα να πει για τον ρομαντισμό και τα σπάνια σχόλιά του είναι συνήθως αρνητικά και μάλλον περιοριστικά.

Είναι αλήθεια ότι σ' ένα κείμενό του αναφέρει για τον ρομαντισμό ότι αποτελεί, μαζί με τη φιλοσοφία του Διαφωτισμού και τις τραγικές και διαλεκτικές θεωρήσεις, «μια από τις τέσσερεις κυριότερες μορφές της σύγχρονης φιλοσοφικής σκέψης», και προσθέτει ότι η κριτική στον Διαφωτισμό, όπως αυτή διαμορφώθηκε από τη διαλεκτική, «ή ακόμα και από τη ρομαντική σκέψη», «έχει δικαιωθεί σε πολύ μεγάλο βαθμό[43]». Το «ακόμα και» προδί-

---

[40] Dante Gabriel Rossetti, (1828-1882)· Άγγλος ποιητής και ζωγράφος, ένας από τους ιδρυτές της «προ-ραφαηλιτικής αδελφότητας». (Σ.τ.ε.)

[41] Για μια περιγραφική παρουσίαση που δίνει έκταση αντίστοιχη του φαινομένου, βλέπε P. Honigsheim, «Romantik und neuromantische Bewegungen», στο *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften*, Στουτγάρδη, 1953.

[42] Wilhelm Dilthey, (1833-1911)· Γερμανός φιλόσοφος, καθηγητής σε πολλά Πανεπιστήμια, ανάμεσά τους και σε εκείνο του Βερολίνου. Έγραψε μεταξύ άλλων: *Ζωή του Schleiermacher* (1867), *Εισαγωγή στη μελέτη των ανθρωπίνων επιστημών* (1883), *Θεωρία των Αντιλήψεων για τον κόσμο*, *Μελέτες για την ιστορία του γερμανικού πνεύματος*. Η σκέψη του είχε μια βαθύτατη επίδραση στον Χάιντεγκερ, τον Βέμπερ και τον Simmel. Ο D. απέδιδε ιδιαίτερη σημασία στην ψυχολογία για την κατανόηση του ιστορικοκοινωνικού κόσμου. (Σ.τ.ε.)

[43] L. Goldmann, «La philosophie des Lumières», στο *Structures mentales et création culturelle*, Παρίσι, Anthropos, 1970, σελ. 9. Ένα απόσπασμα του *Dieu caché* (Παρίσι, Gallimard, 1955, σελ. 42) αποκαλύπτει εξ άλλου μια επιπλέον

δει, παρ' όλ' αυτά, τη μάλλον δύσπιστη στάση του απέναντι στον ρομαντισμό, τον οποίο δείχνει ουσιαστικά να θεωρεί ατομικιστικό[44].

Αν και η γκολντμανική αντίληψη, όσον αφορά τον ίδιο τον ρομαντισμό, αντιπροσωπεύει μάλλον ένα κενό που θα πρέπει να καλύψουμε, παρά μια πλούσια πηγή που θα πρέπει να εξερευνήσουμε, παραδόξως μπορούμε να βρούμε ένα σημείο στήριξης για το εγχείρημά μας σε ένα εντελώς διαφορετικό πεδίο των θεωρητικών του αναζητήσεων. Διότι, στο *Για μια κοινωνιολογία του μυθιστορήματος*, ο Γκολντμάν θεωρεί ότι το τελευταίο αναδεικνύει την αντινομία ανάμεσα στην αστική κοινωνία και σε κάποιες ανθρώπινες αξίες· το μυθιστορηματικό είδος εκφράζει κατά κάποιον τρόπο τις επιθυμίες ορισμένων «προβληματικών» χαρακτήρων, που παρακινούνται από ποιοτικές αξίες οι οποίες αντιστρατεύονται την απόλυτη κυριαρχία της «ανταλλακτικής αξίας»: τους καλλιτέχνες, τους συγγραφείς, τους φιλοσόφους, τους θεολόγους, κ.λπ. Παραβλέποντας την, πολύ αμφισβητούμενη, έννοια μιας «ομολογίας» ανάμεσα στη δομή του μυθιστορήματος και σ' αυτή της σύγχρονης κοινωνίας, αυτός ο τρόπος αντιμετώπισης του μυθιστορήματος μπορεί επωφελώς να μεταφερθεί στη σφαίρα των κοσμοαντιλήψεων· διότι αποκαλύπτει *in nuce* ακριβώς την προβληματική του ρομαντισμού.

Το συνολικό ερμηνευτικό μας πλαίσιο παραμένει κυρίως η θεωρία της *Weltanschauung* όπως αυτή εκφράζεται στον Γκολντμάν· κατά τ' άλλα, το εννοιολογικό μας οπλοστάσιο, ειδικά για τον ρομαντισμό, αντλεί από τις αναλύσεις του Λούκατς, που ήταν

ρομαντική διάσταση (με την έννοια που εμείς δίνουμε στον όρο) της σκέψης του ίδιου του Γκολντμάν. Υποστηρίζει, πράγματι, ότι σήμερα, περισσότερο από ποτέ άλλοτε, η έκλειψη των πατροπαράδοτων αξιών απέναντι στη νεωτερικότητα –οικονομικός ατομισμός και «τεχνική αντίληψη του ορθολογικού ανθρώπου»– «κατέδειξε τους αγωνιώδεις κινδύνους και τις απειλές που υποκρύπτει».

[44] Βλέπε για παράδειγμα, Goldmann, «Le théâtre de Genet. Essai d' étude sociologique», *Revue de l' Institut de sociologie* (Βρυξέλες), 3, 1969, σελ. 6 και *La création culturelle dans la société moderne*, Παρίσι, Denoël, 1971, σελ. 177-178.

ο πρώτος που συνέδεσε ρητά τον ρομαντισμό με την αντίθεση στον καπιταλισμό (στη διατύπωσή του *«romantischer Antikapitalismus»*). Με την ανάλυση που προτείνουμε εδώ επιχειρούμε μια ουσιαστική ανάπτυξη της λουκατσιανής αντίληψης: για τον Ούγγρο φιλόσοφο, ο «ρομαντικός» είναι μόνο ένα επίθετο που προσδιορίζει ένα συγκεκριμένο τύπο αντικαπιταλισμού και δεν παραπέμπει ποτέ σε μια αναρώτηση για την ίδια τη φύση του ρομαντισμού. Στηριζόμενοι λοιπόν στη δική του συνεκφορά των δύο όρων και σ' ένα βαθμό στις ίδιες τις αναλύσεις του για το φαινόμενο, θελήσαμε ακριβώς να επιχειρήσουμε αυτή την αναρώτηση. Αρχικά, απλώς αντιστρέψαμε τους όρους: σ' ένα αναλυτικό δοκίμιο το οποίο παρουσιάστηκε πριν από μερικά χρόνια, σκιαγραφήσαμε ένα πορτραίτο του «αντικαπιταλιστικού ρομαντισμού[45]», μετατρέποντας το επίθετο σε ουσιαστικό. Στη συνέχεια όμως, διαπιστώσαμε ότι αυτή η έκφραση αποτελεί πλεονασμό για την οπτική μας, μια και για μας ο ρομαντισμός είναι *εκ φύσεως* αντικαπιταλιστικός· έτσι, στο παρόν κείμενο θα γίνεται λόγος απλώς και μόνο για «ρομαντισμό».

Θα προσπαθήσουμε λοιπόν να διατυπώσουμε την αντίληψή μας στηριζόμενοι στη θεωρία των *Weltanschauungen* και τις αναλύσεις των Λούκατς και Γκολντμάν. Εδώ, δεν πρόκειται να κατασκευαστεί ένας βεμπεριανός «ιδεότυπος» (αναγκαστικά βασισμένος σε μια αποσπασματική επιλογή), αλλά κυρίως να βρούμε την *έννοια* –με την ισχυρή έννοια του διαλεκτικού *Begriff* στην εγελιανή-μαρξιστική παράδοση– που να μπορεί να λάβει υπόψη της τις αντιφάσεις και την ποικιλομορφία του φαινομένου[46]. Έχοντας

[45] R. Sayre και Michel Löwy, «Figures du romantisme anticapitaliste», *L'Homme et la société*, 69-70, Ιούλ.-Δεκ., 1983, και 73-74, Ιούλ.-Δεκ., 1984· μια ελαφρά διαφοροποιημένη έκδοση εμφανίστηκε στα αγγλικά: «Figures of Romantic Anti-Capitalism», *New German Critique*, 32, Άνοιξη-Καλοκαίρι, 1984. Η αγγλική έκδοση επανεκδόθηκε πρόσφατα σε μια ανθολογία μαζί με μια κριτική από τον M. Ferber και ακολούθησε η απάντησή μας στην κριτική: *Spirits of Fire: English Romantic Writers and Contemporary Historical Methods*, G.A. Rosso και D.P. Watkins (επιμ.), Νιου Τζέρσεϋ, Fairleigh Dickinson UP, 1990

[46] Για τη διαφορά μεταξύ διαλεκτικής έννοιας και ιδεοτύπου παραπέμπουμε στις πολύ εύστοχες παρατηρήσεις μιας πρόσφατης εργασίας του P. Raymond (ο οποί-

αυτό ως δεδομένο, θεωρούμε τους δύο τρόπους προσέγγισης μάλλον συμπληρωματικούς παρά αντιφατικούς και θα έχουμε τη δυνατότητα πιο κάτω –στην κατασκευή της τυπολογίας των μορφών του ρομαντισμού– να χρησιμοποιήσουμε τη βεμπεριανή μέθοδο.

Μια τελευταία προκαταρκτική παρατήρηση θα είναι ίσως χρήσιμη όσον αφορά τη γένεση της αντίληψής μας. Είναι εμφανές ότι αυτή διευρύνει σημαντικά τον όρο «ρομαντισμός», διεύρυνση την οποία μερικοί, ειδικά εκείνοι που είναι συνηθισμένοι να συνδέουν τον ρομαντισμό μόνο με τα συνώνυμα καλλιτεχνικά κινήματα, θα μπορούσαν να θεωρήσουν καταχρηστική. Στην πραγματικότητα όμως, δεν είμαστε εμείς οι πρώτοι που επεξέτειναν τη χρήση της λέξης πέρα από τις πρώτες της λογοτεχνικές και καλλιτεχνικές εκδηλώσεις. Πριν από μας, και εδώ και πολύ καιρό, γίνεται λόγος για πολιτικό ρομαντισμό, για ρομαντική πολιτική οικονομία και φιλοσοφία ή ακόμη για «νεο-ρομαντισμό» όσον αφορά τους συγγραφείς του τέλους του 19[ου] αιώνα και ενίοτε του 20[ού].

Η μέθοδός μας υπήρξε η ακόλουθη: στην αρχή πήραμε ως δεδομένη αυτήν τη μεγάλη κλίμακα χρήσεων των όρων «ρομαντικός» και «ρομαντισμός»· ένα δεδομένο που απαιτεί μια εξήγηση. Θεωρήσαμε, ως υπόθεση εργασίας, ότι υπάρχει μια αληθινή ενότητα σε αυτές τις διαφορετικές χρήσεις των όρων, την οποία εί-

ος ο ίδιος δηλώνει οπαδός της βεμπεριανής μεθόδου): «Η μέθοδος των ιδεοτύπων είναι... *αντιδιαλεκτική*. Η εγελιανή διαλεκτική στηρίζεται τελικά στην ιδέα ότι η σκέψη πρέπει να ανεύρει στον ίδιο τον εαυτό της την δρώσα επί του πραγματικού ορθολογικότητα, ανάγοντας τις «αντιφάσεις» της πραγματικότητας σε στιγμές της εξέλιξης ενός συνόλου. Αφού λοιπόν προϋποθέτει ότι η *σημασία* των κοινωνικών φαινομένων είναι *κατασκευασμένη* από τον ειδήμονα, ο οποίος έχει ως αφετηρία του μια συγκεκριμένη αντίληψη..., προφανώς, η βεμπεριανή μέθοδος δεν μπορεί παρά να απορρίπτει την αξίωση της ενσωμάτωσης των «αντιφάσεων» της πραγματικότητας στον ιδεότυπο. Ο σκοπός του ειδήμονα είναι να κατασκευάσει έννοιες *μη αντιφατικές* (επομένως, μη διαλεκτικές) που εκφράζουν μόνο μια *τμηματική* άποψη, μιας και το άπειρο του αισθητού κόσμου επιτρέπει την κατασκευή ενός απείρου ιδεατών τύπων· ο ιδεότυπος αποτελεί τελικά το αποτέλεσμα μιας επιλογής που αφήνει απ' έξω τις «αντιφάσεις» της πραγματικότητας, η μελέτη των οποίων δεν είναι έργο της *κοινωνιολογίας* αλλά της *ιστορίας*: (P. Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Παρίσι, PUF, 1987, σελ. 51).

χαμε αντιληφθεί, λίγο έως πολύ διαισθητικά, ανάλογα με την περίπτωση· μια κοινή ευαισθησία, χωρίς να γνωρίζουμε ακριβώς σε τι συνίσταται. Επομένως, ξεκινήσαμε με τον ρομαντισμό *όπως τον χρησιμοποιούν* (και στο σύνολο των χρήσεών του), θέλοντας να ανακαλύψουμε την αρχή που θα μπορούσε να ενοποιήσει αυτές τις διαφορετικότητες, να προσδιορίσει αυτήν τη συμφωνία. Παρ' όλ' αυτά, αφού διατυπώθηκε ο ορισμός, διαπιστώσαμε ότι μπορεί να ισχύει όχι μόνο γι' αυτά τα φαινόμενα τα οποία ορίστηκαν ως ρομαντικά, είτε από τους ίδιους τους ενδιαφερόμενους είτε από άλλους, αλλά εξ ίσου, για συγγραφείς, για ρεύματα και για εποχές που συνήθως δεν θεωρούνται ρομαντικές ή που απορρίπτουν οι ίδιες αυτόν τον χαρακτηρισμό.

Αυτό δεν σημαίνει ότι η έννοια γίνεται τόσο ευρεία ώστε να χάνει τον ιδιάζοντα χαρακτήρα της και να μετατραπεί σε συνώνυμο του σύγχρονου πολιτισμού στο σύνολό του. Κατ' αρχάς, η διατύπωση μιας συνεκτικής αντίληψης για τον ρομαντισμό θα έπρεπε να επιτρέπει, αντιστρόφως ανάλογα από την επέκταση του πεδίου αναφοράς, να επιχειρούνται διακρίσεις μεταξύ των συγγραφέων οι οποίοι συνήθως ονομάζονται ρομαντικοί και να διακρίνονται σε μερικές περιπτώσεις και οι *μη ρομαντικές διαστάσεις* τους· τελικά, θα έπρεπε να σου επιτρέπει να δεις στο εσωτερικό τού ήδη συγκροτημένου corpus του ρομαντισμού– του ονομαστικού corpus–, ότι μερικοί συγγραφείς εκφράζουν τη θεμελιώδη κοσμοαντίληψή τους με τρόπο λιγότερο ολοκληρωμένο και λιγότερο ξεκάθαρο από άλλους. Εκτός αυτού, ο ρομαντισμός δεν είναι τίποτε άλλο παρά μια από τις τάσεις του σύγχρονου πολιτισμού μεταξύ πολλών άλλων, μη ρομαντικών ή και αντι-ρομαντικών (όσον αφορά τις ίδιες τις δομές της σκέψης τους κι όχι μόνο την αντίληψή τους για τον ρομαντισμό).

Ευθύς εξ αρχής, έχει σημασία να προσδιοριστεί η χρονική σφαίρα στην οποία εντάσσεται το υπό παρατήρηση φαινόμενο και στη συνέχεια να επιχειρηθεί ο ορισμός του. Όσο για τις ρίζες του φαινομένου –τη γένεσή του– πρέπει να απορρίψουμε σαν ιδιαίτερα περιοριστική την αντίληψη σύμφωνα με την οποία ο ρομαντισμός υπήρξε «ο καρπός της απογοήτευσης απέναντι στις αθετη-

μένες υποσχέσεις της αστικής επανάστασης του 1789», ή «μια σειρά από ερωτήματα και απαντήσεις που αφορούν μια μετεπαναστατική κοινωνία[47]». Σύμφωνα με αυτήν την αντίληψη, η οποία επικρατεί κυρίως στη Γαλλία, ο ρομαντισμός ως συνολικό οικοδόμημα δεν υφίστατο πριν από τη γαλλική Επανάσταση, αλλά πυροδοτήθηκε από την απογοήτευση που ακολούθησε την ανάληψη της εξουσίας από την αστική τάξη. Τελικά, ένας πολιτικός μετασχηματισμός γίνεται ο καταλύτης για την ανάπτυξή του. Ωστόσο, αυτή η οπτική δεν μπορεί να εξηγήσει την ύπαρξη ρομαντικών ρευμάτων στον 18° αιώνα. Για μας όμως, το φαινόμενο πρέπει να κατανοηθεί ως απάντηση σε έναν πιο αργό και βαθύ μετασχηματισμό –οικονομικής και κοινωνικής τάξης– που συνιστά η έλευση του καπιταλισμού και ο οποίος αρχίζει αρκετά πριν από την Επανάσταση. Στην πραγματικότητα, σημαντικές εκφράσεις αληθινού ρομαντισμού παρουσιάζονται από τα μέσα του 18ου αιώνα· στο πλαίσιο της αντίληψής μας, η διάκριση μεταξύ ρομαντισμού και «προ-ρομαντισμού» χάνει την έννοιά της.

Από την άλλη, καμιά από τις χρονολογίες λήξης που προτάθηκαν δεν γίνεται αποδεκτή από δική μας σκοπιά: ούτε το 1848, ούτε το τέλος του αιώνα, οριοθετούν την εξαφάνισή του ή έστω την περιθωριοποίησή του. Αν στον 20ό αιώνα τα καλλιτεχνικά κινήματα παύουν να αποκαλούνται ρομαντικά, είναι εξ ίσου αλήθεια ότι ρεύματα τόσο σημαντικά όπως ο εξπρεσιονισμός και ο υπερρεαλισμός και μεγάλοι συγγραφείς όπως ο Μαν, ο Γέιτς, ο Πεγκύ και ο Μπερνανός, φέρουν πολύ βαθειά τα αποτυπώματα της ρομαντικής αντίληψης. Με τον ίδιο τρόπο, μερικά πρόσφατα κοινωνικοπολιτιστικά κινήματα –ειδικά οι εξεγέρσεις των χρόνων του '60, η οικολογία, ο πασιφισμός– είναι δύσκολο να ερμηνευθούν χωρίς να γίνει αναφορά σ' αυτήν την κοσμοαντίληψη[48].

[47] C. Träger, «Des Lumières à 1830; héritage et innovation dans le romantisme allemand», *Romantisme*, 28-29, 1980, σελ. 90· H.P. Lund, «Le romantisme et son histoire», *Romantisme*, 7, 1974, σελ.113.
[48] Βλέπε, H. Kals, *Die soziale Frage in der Romantik*, Κολωνία και Βόννη, P. Hanstein, 1974, σελ. 7-15.

Τελικά, αν η υπόθεσή μας είναι ορθή –ότι δηλαδή ο ρομαντισμός είναι από τη φύση του μια αντίδραση ενάντια στον τρόπο ζωής στην καπιταλιστική κοινωνία– τότε ο ρομαντισμός θα έπρεπε να διαπερνά τον ίδιο τον καπιταλισμό σε όλη του τη διάρκεια. Θα πρέπει πράγματι να δεχθούμε ότι ο τελευταίος, παρά τις σημαντικές τροποποιήσεις που υπέστη, διατήρησε τα ουσιώδη χαρακτηριστικά του μέχρι τις μέρες μας. Όπως παρατήρησε ο Max Milner, ο πρώτος ρομαντισμός (των αρχών του 19ου αιώνα) εξακολουθεί να μας αγγίζει, διότι η «κρίση του πολιτισμού που συνδέεται με τη γένεση και την ανάπτυξη του βιομηχανικού καπιταλισμού απέχει πολύ από το να έχει ξεπεραστεί[49]». Η ρομαντική θεώρηση εμφανίζεται λοιπόν στο δεύτερο ήμισυ του 18ου αιώνα και εξακολουθεί να επιβιώνει.

Ας ορίσουμε κατ' αρχάς, με λίγα λόγια, την ουσία της αντίληψής μας: για μας, *ο ρομαντισμός αντιπροσωπεύει μια κριτική της νεωτερικότητας, δηλαδή του σύγχρονου καπιταλιστικού πολιτισμού, στο όνομα αξιών και ιδεωδών του παρελθόντος (προ-καπιταλιστικού, προ-νεωτερικού).* Μπορούμε να πούμε ότι ο ρομαντισμός, από τη στιγμή της γένεσής του, φωτίζεται από το διπλό φως του άστρου της *εξέγερσης* και του «μαύρου ήλιου της *μελαγχολίας*» (Νερβάλ).

Στον αναλυτικό ορισμό που ακολουθεί, θα παρουσιάσουμε αυτή τη θεώρηση ως ένα σύνολο στοιχείων που αρθρώνονται γύρω από μια ενιαία λογική. Με άλλα λόγια, ως μια *σημαίνουσα δομή* – όχι αναγκαστικά συνειδητή (συχνά μάλιστα μη συνειδητή)– υποφώσκουσα, με μεγάλη πολλαπλότητα περιεχομένων και μορφών έκφρασης (λογοτεχνικές, θρησκευτικές, φιλοσοφικές, πολιτικές, κ.λπ.). Με τον όρο *σημαίνουσα δομή*, ακολουθώντας το παράδειγμα του Λυσιέν Γκολντμάν, δεν περιγράφουμε έναν αόριστο κατάλογο από ιδεολογικά θέματα, αλλά ένα συνεκτικό σύνολο, οργα-

---

[49] M. Milner, *Le Romantisme (1820-1843)*, τόμος 1, Παρίσι, Arthaud, 1973, σελ. 242.

νωμένο γύρω από έναν άξονα, έναν σκελετό[50]. Το κεντρικό στοιχείο αυτής της δομής, από το οποίο εξαρτώνται όλα τα υπόλοιπα, είναι μια αντίφαση ή μια αντίθεση ανάμεσα σε δύο συστήματα αξιών: αυτό του ρομαντισμού και εκείνο της κοινωνικής πραγματικότητας της επονομαζόμενης και «σύγχρονης». Ο ρομαντισμός ως κοσμοαντίληψη συγκροτείται ως συγκεκριμένη μορφή κριτικής της «νεωτερικότητας».

Με αυτόν τον τελευταίο όρο δεν εννοούμε τον «μοντερνισμό» (οι θεωρητικοί του «μεταμοντερνισμού» ή του «μεταμοντέρνου» χρησιμοποιούν κατά καιρούς αδιαφοροποίητα τους όρους «μοντερνισμός» και «νεωτερικότητα»[51]), δηλαδή το λογοτεχνικό και «πρωτοποριακό» καλλιτεχνικό κίνημα το οποίο ξεκινά προς το τέλος του 19ου αιώνα. Η δική μας χρήση του όρου «νεωτερικότητα» δεν αντιστοιχεί καν –ακόμη κι αν τη συμπεριλαμβάνει– στην έννοια που της δίνει ο Jean Chesneaux σε δυο πρόσφατα γραπτά[52], δηλαδή στο τελευταίο στάδιο, μετά την 5η Δημοκρατία στη Γαλλία[53], των «αναπτυγμένων» κοινωνιών.

Στο παρόν βιβλίο, η «νεωτερικότητα» θα παραπέμπει σε ένα φαινόμενο πολύ πιο θεμελιώδες και καθολικό από τις δύο έννοιες που θίχτηκαν πιο πάνω: τον σύγχρονο πολιτισμό που γεννήθηκε από τη βιομηχανική επανάσταση και τη γενίκευση της οικονομίας της αγοράς. Όπως είχε ήδη διαπιστώσει ο Μαξ Βέμπερ, τα κύρια χαρακτηριστικά της νεωτερικότητας –το πνεύμα του υπολογισμού

---

[50] Είναι ενδιαφέρον να σημειωθεί ότι ο J.-M. Schaeffer στο *Naissance de la littérature: la théorie esthétique du romantisme allemand* (Παρίσι, Presses de l' École normale superieure, 1983), ακολουθεί έναν παρόμοιο τρόπο σκέψης. Απορρίπτοντας, όπως κι εμείς, τη θέση του Lovejoy καθώς και την απλή καταγραφή θεματικών, επιχειρεί να σκιαγραφήσει έναν ορισμό του ρομαντισμού ως «κοσμοαντίληψη» ή «ως δομή σκέψης» που κατέχει μια «εσωτερική λογική». Παρ' όλ' αυτά, το περιεχόμενο του δομικού του ορισμού είναι τελείως διαφορετικό μια και τοποθετείται μόνο στο επίπεδο της ρομαντικής *αισθητικής* (βλέπε κυρίως το πρώτο κεφάλαιο).

[51] Στα γαλλικά modernisme και modernité (Σ. τ. ε.).

[52] J. Chesneaux, *De la modernité*, Παρίσι, La Découverte, 1983; *Modernité-monde. Brave Modern World*, Παρίσι, La Découverte, 1989.

[53] Δηλαδή την εποχή μας. (Σ.τ.ε.)

(Rechnenhaftigkeit), η απομάγευση του κόσμου *(Entzauberung der Welt)*, ο εργαλειακός ορθολογισμός *(Zweckrationalität)*, η γραφειοκρατική κυριαρχία– είναι αναπόσπαστα δεμένα με την έλευση του «πνεύματος του καπιταλισμού». Οι ρίζες της νεωτερικότητας και του καπιταλισμού ανάγονται βέβαια στην Αναγέννηση και την προτεσταντική Μεταρρύθμιση (απ' όπου και ο όρος της «σύγχρονης εποχής» που χρησιμοποιείται από τα εγχειρίδια ιστορίας για να σκιαγραφηθεί η περίοδος που αρχίζει στο τέλος του 15^ου^ αιώνα), αυτά τα φαινόμενα όμως δεν θα γίνουν ηγεμονικά στη Δύση παρά μόνο στο δεύτερο μισό του 18^ου^ αιώνα, όταν ολοκληρώνεται η «πρωταρχική συσσώρευση» (Μαρξ), όταν η μεγάλη βιομηχανία αρχίζει να ανθεί και η αγορά αποδεσμεύεται από την κυριαρχία του κοινωνικού (Polanyi).

Είναι αλήθεια ότι, στον 20^ό^ αιώνα, θα συναντήσουμε μια «μη καπιταλιστική» νεωτερικότητα –την ΕΣΣΔ και τα κράτη τα εμπνευσμένα από το σοβιετικό μοντέλο–, η ρήξη της όμως με τον αστικό βιομηχανικό πολιτισμό ήταν μόνο μερική (και εφήμερη, υπό το φως των προσφάτων εξελίξεων). Εν πάση περιπτώσει, ο βιομηχανικός καπιταλισμός υπήρξε η κυρίαρχη πραγματικότητα στον 20^ό^ αιώνα, όχι μόνο για τις κύριες χώρες της Δύσης –αυτές που θα γνωρίσουν την άνθηση του ρομαντικού πολιτισμού– αλλά και σε πλανητική κλίμακα. Θα επιστρέψουμε σ' αυτό το ζήτημα στο κεφάλαιο V.

Στην οπτική μας, ο καπιταλισμός πρέπει να γίνεται αντιληπτός σαν *ένα «Gesamptkomplex»*, ένα πολύπλοκο σύνολο με πολλαπλές όψεις. Αυτό το κοινωνικό-οικονομικό σύστημα χαρακτηρίζεται από διάφορες μορφές: τη βιομηχανοποίηση, την ταχεία και συνδυασμένη ανάπτυξη της επιστήμης και της τεχνολογίας (χαρακτηριστικό που προσδιορίζει τη νεωτερικότητα σύμφωνα με το λεξικό *Petit Robert*), την ηγεμονία της αγοράς, την ατομική ιδιοκτησία των μέσων παραγωγής, τη διευρυμένη αναπαραγωγή του κεφαλαίου, την «ελεύθερη» εργασία, έναν εντατικοποιημένο καταμερισμό της εργασίας. Και γύρω από αυτόν αναπτύσσονται φαινόμενα «πολιτισμού», τα οποία είναι ολοκληρωτικά συνδεδεμένα με αυτόν: ο εξορθολογισμός, η γραφειοκρατικοποίηση, η ε-

πικυριαρχία των «δευτερευουσών σχέσεων» (Cooley) στην κοινωνική ζωή, η αστικοποίηση, η εκκοσμίκευση, η «πραγμοποίηση». Αυτή η ολότητα, της οποίας ο καπιταλισμός αποτελεί την ενοποιητική και γενεσιουργό αρχή, ως τρόπος και σχέσεις παραγωγής, είναι πλούσια σε παρακλάδια και συγκροτεί τη «νεωτερικότητα».

Ο ρομαντισμός γεννιέται από μια αντίθεση σε αυτήν την καπιταλιστική/σύγχρονη πραγματικότητα –που ενίοτε περιγράφεται, εν συντομία, στη ρομαντική γλώσσα ως «η πραγματικότητα». Στο λεξικό των αδερφών Γκριμ[54], ο ***romantisch*** ορίζεται, εν μέρει, ως «εκείνος που ανήκει στον κόσμο της ποίησης... σε αντίθεση με την πεζή πραγματικότητα» και για τους Σατωμπριάν και Μυσσέ η πλησμονή της καρδιάς έρχεται σε αντίθεση με το απογοητευτικό «κενό» του πραγματικού[55]. Σύμφωνα με τη διατύπωση του νεαρού Λούκατς στη *Θεωρία του μυθιστορήματος*, ο «ρομαντισμός της απογοήτευσης» χαρακτηρίζεται από μια αναντιστοιχία της ψυχής με την πραγματικότητα όπου «η ψυχή είναι ευρύτερη και πιο απέραντη απ' όλα τα πεπρωμένα που μπορεί να της προσφέρει η ζωή[56]».

Ο Μπαλζάκ χαρακτήρισε έναν ορισμένο αριθμό έργων που εκδόθηκαν το έτος 1830, μεταξύ άλλων και *Το Κόκκινο και το Μαύρο*, ως «σχολή της απογοήτευσης» κι αυτός ο τίτλος θα μπορούσε να αποδοθεί στο σύνολο της ρομαντικής αντίληψης.

Η σύγχρονη πραγματικότητα, που στη Γαλλία ονομάζεται ο «αιώνας», για τον οποίο νιώθουμε «δυσφορία», ή στην Αγγλία και στη Γερμανία ο «πολιτισμός» σε αντίθεση με την «κουλτούρα», μας αποκαρδιώνει. Συνειδητοποιούμε, λοιπόν, ότι η απογοήτευση γεννιέται συχνά απ' ό,τι είναι καινοφανές στην κοινωνική πραγ-

---

[54] Jacob Grimm (1785-1863), Wilhelm Grimm (1786-1859)· Γερμανοί φιλόλογοι και ιστορικοί. Συνέταξαν το μνημειώδες *Γερμανικό Λεξικό* και τους *Μύθους*, που δημοσίευσαν σε πολλούς τόμους. (Σ.τ.ε.)

[55] *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*, Λειψία, 1893, τ. 8, σελ.1156· F.R. de Chateaubriand, *Génie du christianisme*, II, III, 9· A. de Musset, *La Confession d' un enfant du siècle*, κεφ. 2.

[56] G. Lukács, *La Théorie du roman*, Παρίσι, Denoël, 1963, σελ. 109.

ματικότητα· έτσι το γεγονός ότι ο Charles Nodier[57] υπέγραφε αρκετά από τα δοκίμιά του με το όνομα «Neophobus» αποκαλύπτει μια χαρακτηριστική ρομαντική συμπεριφορά.

Δεδομένου ότι η ρομαντική ευαισθησία εκφράζει μια εξέγερση ενάντια στον πολιτισμό που δημιούργησε ο καπιταλισμός, είναι φορέας *αντικαπιταλιστικής* παρόρμησης. Ωστόσο, ο αντικαπιταλισμός της μπορεί να είναι λίγο πολύ μη συνειδητός, υπόρρητος ή διαμεσολαβούμενος. Μπορεί βέβαια να έχει κάποια συνείδηση της εκμετάλλευσης της μιας τάξης από την άλλη: η προσφώνηση που απευθύνει στους εργάτες του ο Τζον Μπελ στο *Chatterton*[58] του Βινύ είναι ένα πολύ γνωστό παράδειγμα. Στα δε *Λόγια ενός πιστού* του Λαμεναί, βρίσκουμε ένα απόσπασμα που αναλύει και καταγγέλλει την καταπίεση αυτών που πουλάνε την εργατική τους δύναμη, με όρους που προμηνύουν τον ίδιο τον Μαρξ[59]. Αυτή όμως η συνείδηση δεν είναι πάντα παρούσα.

Πιο συχνά, η διαμαρτυρία έχει σαν αντικείμενο τα *χαρακτηριστικά του καπιταλισμού του οποίου τα αρνητικά αποτελέσματα διαπερνούν τις κοινωνικές τάξεις* και βιώνονται ως εξαθλίωση παντού μέσα σ' αυτή την κοινωνία. Σε πολλές περιπτώσεις καταγγέλλεται, με διάφορους τρόπους, ένα φαινόμενο τόσο θεμελιώδες, όπως η «πραγμοποίηση» ή η «αντικειμενοποίηση» – δηλαδή η απανθρωποποίηση του ανθρώπινου, η μετατροπή των ανθρώπινων σχέσεων σε σχέσεις μεταξύ πραγμάτων, μεταξύ αδρανών αντικειμένων. Σύμφωνα, λοιπόν, με την ανάλυση που κάνει ο Λούκατς

---

[57] Charles Nodier (1780-1844)· Γάλλος φιλόλογος και συγγραφέας. Συγκρότησε τον «Κύκλο του Arsenal» (1823), όπου συγκέντρωνε σε εβδομαδιαίες συναντήσεις τους νεαρούς ήρωες του ρομαντισμού: τον Βίκτορα Ουγκώ, τον Sainte-Beuve, τον Μυσσέ, τον Βινύ, τον Λαμαρτίνο και άλλους. (Σ.τ.ε).

[58] Διάσημο θεατρικό έργο του ντε Βινύ, που παρουσιάστηκε στο Παρίσι το 1835. Είναι ένας ρομαντικός ύμνος στον απελπισμένο έρωτα και στην ποίηση, καταγγέλλοντας τον ρόλο που η κοινωνία επιφυλάσσει στον ποιητή. Ο Ruggero Leoncavallo δημιούργησε μια ομώνυμη όπερα το 1896. (Σ.τ.ε)

[59] F.R. de Lamennais, *Paroles d' un croyant*, επιμ. L. Le Guillou., Παρίσι Flammarion, 1973, σελ. 58-60, και σελ. 98. Σύμφωνα με τον Λαμεναί, ο καπιταλιστής είναι πολύ χειρότερος από τους τυράννους του παρελθόντος, αυτός που εκμεταλλεύεται τον εργαζόμενο «έχει θέση μόνο στην κόλαση».

στο *Ιστορία και ταξική συνείδηση*[60], αν στο κέντρο της έννοιας της πραγμοποίησης βρίσκεται *η γενίκευση της ανταλλακτικής αξίας*, και άλλες όψεις του καπιταλιστικού πολιτισμού (ιδίως αυτές που επεσήμανε ο Μαξ Βέμπερ, και που έχουν ήδη αναφερθεί) συνδέονται μ' αυτή και είναι δυνατό να αποτελέσουν το σημείο εστίασης μιας διαμαρτυρίας ρομαντικού χαρακτήρα.

Γενικά, θα μπορούσαμε να διακρίνουμε πολλές σημαντικές πλευρές αυτού του συστήματος στις οποίες μπορεί να επικεντρωθεί η κριτική: από τη μια πλευρά ο,τιδήποτε αφορά στις *σχέσεις παραγωγής* (στο καπιταλιστικό καθεστώς επικεντρωμένες στην ανταλλακτική αξία, στις ποσοτικές χρηματικές σχέσεις)· από την άλλη πλευρά στα *μέσα παραγωγής* (*τεχνολογικά* μέσα που στηρίζονται σε *επιστημονικές* βάσεις)· και, τέλος, στο *κράτος και το σύγχρονο πολιτικό σύστημα* που διοικεί (και διοικείται από) το κοινωνικό σύστημα. Αν το ρομαντικό νεφέλωμα περιλαμβάνει κριτικές που στρέφονται προς μία μόνο απ' αυτές τις πλευρές (και μερικές φορές σε πλευρές λίγο πολύ δευτερεύουσες, επιφανειακές και παράγωγες), πρέπει να πούμε ότι αυτοί που εκφράζουν τη ρομαντική κοσμοαντίληψη με τον πιο συνολικό τρόπο ασκούν κριτική σε όλες ή στις περισσότερες απ' αυτές τις πλευρές και στα πιο ουσιώδη χαρακτηριστικά τους.

Οι πιο ολοκληρωμένες και συνεκτικές εκφράσεις αυτής της θεώρησης αντιλαμβάνονται επίσης τη νεωτερικότητα ως ένα σύνολο του οποίου οι πολλαπλές όψεις είναι συνδεδεμένες, αλληλοδιαπλεκόμενες, ως έναν ολοποιητικό πολιτισμό, ως έναν κόσμο όπου τα πάντα «συνδέονται». Αν επανέλθουμε στην γκολντμανιανή θεωρία της κοσμοαντίληψης, θα θυμηθούμε ότι, σύμφωνα μ' αυτήν, μόνο τα πιο μεγάλα έργα του πολιτισμού προσεγγίζουν την πιο ολοκληρωμένη και συνεκτική έκφραση μιας κοσμοαντίληψης, επιτυγχάνοντας ταυτόχρονα να εντάξουν σ' αυτή το μέγιστο της πολλαπλότητας του αισθητού κόσμου, το μέγιστο του

---

[60] G. Lukács, *Histoire et conscience de la classe*, Παρίσι, éd. de Minuit, 1960· βλέπε κυρίως το πρώτο μέρος του τέταρτου δοκιμίου: «Το φαινόμενο της πραγμοποίησης».

«πλούτου». Αν θέλουμε να εφαρμόσουμε αυτή την αρχή στη ρομαντική κοσμοαντίληψη, κάτι τέτοιο θα σήμαινε ότι αν και πολλά έργα ανάγονται στον ρομαντισμό, με τον έναν ή με τον άλλον τρόπο, σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό, εκείνα που στρέφονται εναντίον της νεωτερικότητας ως μια σύνθετη ολότητα και που ενσωματώνουν στην κριτική τους την πιο πλήρη κλίμακα των όψεων αυτής της ολότητας, είναι αυτά που ενσαρκώνουν με τον πιο κατάλληλο τρόπο τον ρομαντισμό ως κοσμοαντίληψη.

Είναι μήπως ανάγκη να προσθέσουμε ότι η ρομαντική «κριτική» παίρνει πολύ διαφορετικές μορφές ανάλογα με την έκφραση και την προσωπική ευαισθησία των συγγραφέων; Ειδικά στα έργα τέχνης, η «κριτική» γίνεται με μέσα –καθαρά αισθητικά– που είναι τελείως διαφορετικά από εκείνα που χρησιμοποιούνται σ' ένα δοκίμιο ή σε μια πραγματεία. Στα λογοτεχνικά έργα, ο συγγραφέας σπανίως επιχειρεί μια ανοιχτή και χωρίς περιστροφές καταγγελία των δεινών της σημερινής κοινωνίας. Ο καλλιτέχνης μεταφέρει την άποψή του κυρίως μέσα από την εξέλιξη της αφήγησης, τον υπαινιγμό, την ειρωνεία, με λίγα λόγια μέσω ενός οπλοστασίου λογοτεχνικών τεχνικών.

Πρέπει επίσης να σημειωθεί ότι ο ρομαντισμός, είτε το θέλουμε είτε όχι, συνιστά μια *σύγχρονη* κριτική της νεωτερικότητας. Αυτό σημαίνει ότι, παρόλο που οι ρομαντικοί εξεγείρονται εναντίον της, δεν θα μπορούσαν παρά να είναι βαθιά επηρεασμένοι από την εποχή τους. Έτσι, με το να αντιδρούν συναισθηματικά, με το να σκέφτονται, με το να γράφουν κατά της νεωτερικότητας, αντιδρούν, σκέφτονται και γράφουν με όρους σύγχρονους. Χωρίς να αποτελεί ένα εξωτερικό βλέμμα, μια κριτική που προέρχεται από «αλλού», η ρομαντική αντίληψη συνιστά μια *«αυτοκριτική» της νεωτερικότητας*[61].

[61] Ο φιλόσοφος G. Krüger, στον οποίο αναφέρεται ο A. Henkel στο «Was ist eigentlich romantisch?» (*Festschrift für Richard Alewyn*, επιμ. H. Singer και B. von Wiese, Κολωνία, Bohlau-Verlag, 1967, σελ. 296), αποκάλεσε τον ρομαντισμό «την πρώτη αυτοκριτική της νεωτερικότητας» («der erste Selbstkritik der Neuzeit»).

Έχοντας θέσει ως πρωταρχικό στοιχείο και ως βάση την άρνηση της καπιταλιστικής νεωτερικότητας, θα πρέπει να διευκρινίσουμε περισσότερο την αντίληψή μας, μια και ο ρομαντισμός αντιπροσωπεύει *ένα* συγκεκριμένο τρόπο, μια συγκεκριμένη εκδοχή κριτικής του σύγχρονου κόσμου, επειδή στην ρομαντική οπτική αυτή η κριτική είναι συνδεδεμένη με την εμπειρία μιας απώλειας· στην σύγχρονη πραγματικότητα έχει χαθεί κάτι πολύτιμο, τόσο στο ατομικό επίπεδο όσο και σε πανανθρώπινο. Η ρομαντική θεώρηση χαρακτηρίζεται από την οδυνηρή και μελαγχολική πεποίθηση ότι το παρόν στερείται ορισμένων ουσιαστικών ανθρώπινων αξιών οι οποίες έχουν αλλοτριωθεί. Ένα οξύ αίσθημα αλλοτρίωσης συχνά βιωμένο ως εξορία· ορίζοντας τη ρομαντική ευαισθησία, ο Φρήντριχ Σλέγκελ μιλά για την ψυχή «κάτω από τις πένθιμες ιτιές της εξορίας» *(unter der Trauerweiden der Verbannung)*[62]. Η ψυχή, η έδρα της ανθρώπινης ποιότητας, ζει πλέον μακριά από την αληθινή της εστία ή την αληθινή της πατρίδα *(Heimat)*· τόσο που, σύμφωνα με τον Arnold Hauser, «το αίσθημα της απώλειας της εστίας *(Heimatslosigkeit)* και της απομόνωσης αποτελεί θεμελιώδη εμπειρία» των ρομαντικών των αρχών του 19ου αιώνα[63]. Και ο ίδιος ο Βάλτερ Μπένγιαμιν, βαθιά διαποτισμένος από αυτήν την κοσμοαντίληψη, βλέπει στην επίκληση των Γερμανών ρομαντικών στην ονειρική ζωή μια ένδειξη για τα εμπόδια που ορθώνει η πραγματική ζωή στο «μονοπάτι της επιστροφής της ψυχής στην εστία της μητρικής γης» (*der Heimweg der Seele ins Mutterland)*[64].

Το να επιθυμούμε διακαώς να ξαναβρούμε την εστία μας, να επιστρέψουμε στην πατρίδα, με την πνευματική έννοια, η νοσταλγία, συνιστά ακριβώς το επίκεντρο της ρομαντικής συμπεριφοράς. Αυτό που λείπει από το παρόν υπήρχε πρωτύτερα σ' ένα

[62] F. Schlegel, *European Romanticism: Self Definition*, επιμ. L. Furst, Λονδίνο, Methuen, 1980, σελ. 36.

[63] A. Hauser, *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur*, Μόναχο, Beck, 1953, I, σελ. 182

[64] W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Φρανκφούρτη, Suhrkamp, 1978, III, σελ. 560.

παρελθόν λίγο έως πολύ απόμακρο. Το ουσιαστικό χαρακτηριστικό αυτού του παρελθόντος είναι η διαφορά του με το παρόν: είναι η περίοδος όπου δεν υπήρχε ακόμη η σύγχρονη αλλοτρίωση. Η νοσταλγία αναφέρεται σε ένα προ-καπιταλιστικό παρελθόν ή τουλάχιστον σε ένα παρελθόν όπου το σύγχρονο κοινωνικο-οικονομικό σύστημα δεν ήταν πλήρως ανεπτυγμένο. Έτσι, η νοσταλγία του παρελθόντος είναι –σύμφωνα με τον όρο του Ένγκελς που σχολίασε αυτό το χαρακτηριστικό στους Άγγλους ρομαντικούς– «άμεσα συνδεδεμένη» με την κριτική του καπιταλιστικού κόσμου[65].

Το παρελθόν, που είναι το αντικείμενο της νοσταλγίας, μπορεί να είναι τελείως μυθολογικό ή μυθικό, όπως στην αναφορά στην Εδέμ, τον Χρυσό Αιώνα, ή την χαμένη Ατλαντίδα. Μπορεί ακόμη να αποτελεί ένα προσωπικό μύθο, όπως η «Μυστηριώδης πόλη» στην *Aurélia*[66] του Ζεράρ ντε Νερβάλ[67]. Ακόμη όμως και στις περιπτώσεις που πρόκειται για ιστορικό παρελθόν, παρατηρείται πάντα μια εξιδανίκευση. Η ρομαντική αντίληψη διαλέγει μια στιγμή του παρελθόντος όπου δεν είχαν εμφανιστεί ακόμη τα νοσηρά χαρακτηριστικά της νεωτερικότητας και όπου επιβίωναν οι καταπνιγμένες από αυτήν ανθρώπινες αξίες, και τη μετατρέπει σε ουτοπία, την διαμορφώνει σε ενσάρκωση των ρομαντικών προσδοκιών. Έτσι εξηγείται και το φαινομενικά παράδοξο ότι η ρομαντική «παρελθοντολογία» μπορεί να είναι ταυτόχρονα ένα βλέμμα προς το μέλλον· η εικόνα ενός ονειρικού μέλλοντος, πέρα από τον σημερινό κόσμο, εγγράφεται επομένως στην επίκληση της προκαπιταλιστικής εποχής.

---

[65] Marx et Engels, *Sur la littérature et l' art*, Παρίσι, Éd. Sociales, 1954, σελ. 287.

[66] Η *Aurélia ή Το όνειρο και η ζωή* ήταν το τελευταίο έργο του G. de Nerval (1808-1855)· το έγραψε μέσα σε μια έκλαμψη διαύγειας, ενώ η τρέλα τον οδηγούσε ήδη προς τον θάνατο. Σ' αυτό ξαναβρίσκει τον πρώτο του μεγάλο έρωτα την Αδριανή, που πια έχει πάρει την μορφή της Αουρέλιας, και για την οποία κατεβαίνει στο βασίλειο των νεκρών, αναζητώντας την. (Σ.τ.ε.)

[67] G. de Nerval, *Promenades et souvenirs; lettres à Jenny; Pandora; Aurélia*, Παρίσι, Garnier-Flammarion, 1972, σελ. 142-145, 154.

Στον όρο «ρομαντικός», όπως αυτός γινόταν κατανοητός όταν εμφανίστηκε το ομώνυμο κίνημα –στον πρώτο γερμανικό ρομαντισμό–, υπάρχει μια αναφορά σ' ένα συγκεκριμένο παρελθόν: τον Μεσαίωνα. Σύμφωνα με τον Φρήντριχ Σλέγκελ, πρόκειται γι' «αυτή την εποχή της ιπποσύνης, του έρωτα και του μύθου, απ' όπου απορρέουν τόσο το φαινόμενο όσο και ο ίδιος ο όρος[68]». Μια από τις κυριότερες πηγές της λέξης είναι το ιπποτικό μεσαιωνικό μυθιστόρημα (roman). Οι ρομαντικοί όμως άντλησαν και από άλλες περασμένες εποχές εκτός του Μεσαίωνα. Οι πρωτόγονες κοινωνίες, ο εβραϊκός λαός των Βιβλικών χρόνων, η ελληνική και ρωμαϊκή Αρχαιότητα, η αγγλική Αναγέννηση, το προεπαναστατικό γαλλικό καθεστώς, αποτέλεσαν τα οχήματα αυτής της οπτικής. Η επιλογή –και κυρίως η ερμηνεία– του παρελθόντος γίνεται σύμφωνα με τους ιδιαίτερους προσανατολισμούς των ρομαντισμών.

Η νοσταλγία ενός χαμένου παραδείσου συνοδεύεται, συνήθως, και από την αναζήτηση εκείνου που έχει χαθεί. Συχνά, στην καρδιά του ρομαντισμού εντοπίζουμε, με διάφορες μορφές, μια ενεργό αρχή: ανησυχία, κατάσταση διαρκούς γίγνεσθαι, αναρώτηση, αναζήτηση, πάλη. Γενικά, μια τρίτη στιγμή συνιστά η βούληση μιας ενεργητικής απάντησης, μιας απόπειρας να ξαναβρεθεί ή να ξαναδημιουργηθεί η περασμένη ιδανική πραγματικότητα· ωστόσο υπάρχει και ένας «παραιτημένος» ρομαντισμός.

Αυτή η αναζήτηση μπορεί να επιχειρηθεί με πολλούς τρόπους: στο επίπεδο του φαντασιώδους ή του πραγματικού, και με την προοπτική μιας πραγμάτωσης στο παρόν ή στο μέλλον. Μια σημαντική τάση αναλαμβάνει, σε φαντασιακό επίπεδο, να ανασυστήσει τον παράδεισο στο παρόν, μέσω της ποιητικοποίησης ή της αισθητικοποίησης του παρόντος. Ο Σίλλερ, στις *Επιστολές για την αισθητική εκπαίδευση της ανθρωπότητας*, στοχεύει στη δημιουργία μιας «αισθητικής πραγματικότητας», για να αντιταχθεί στο κομμάτιασμα και την αλλοτρίωση του σύγχρονου ανθρώπου ενώ, σύμφωνα με τον Νοβάλις, «ο κόσμος πρέπει να εκρομαντι-

[68] F. Schlegel, *European Romanticism: Self-Definition*, *ό.π.*, σελ. 9.

στεύ» μέσω της «αναβάθμισης» *(Potenzierung)* της τρέχουσας και τετριμμένης πραγματικότητας[69].

Αυτή η παρόρμηση μπορεί να εκδηλωθεί με την ανάδυση του υπερφυσικού, του φανταστικού, του ονειρικού ή και με την αίσθηση του «μεγαλείου», σε μερικά έργα τέχνης. Κατά μια έννοια, όμως, κάθε ρομαντική καλλιτεχνική δημιουργία είναι μια ουτοπική προβολή στο παρόν – ένας κόσμος ομορφιάς, δημιουργημένος από τη φαντασία. Το ότι οι ρομαντικοί είχαν συχνά συναίσθηση της επικινδυνότητας αυτού του διαβήματος και του ανατρεπτικού του χαρακτήρα φαίνεται από την ακόλουθη παρατήρηση της Δωροθέας Σλέγκελ σε μια επιστολή της: «Μια και είναι τελείως αντίθετο στον αστικό νόμο και απόλυτα απαγορευμένο το να εισάγεις τη ρομαντική ποίηση στη ζωή, ας περάσουμε τη ζωή μας μέσα από τη ρομαντική ποίηση· καμιά αστυνομία και κανένα εκπαιδευτικό ίδρυμα δεν μπορεί να αντιταχθεί σ' αυτό»[70].

Μια δεύτερη τάση επιθυμεί να ξαναβρεί τον παράδεισο στο παρόν, αυτή τη φορά όμως μέσα στην πραγματικότητα. Επιδιώκει την αλλαγή του άμεσου περιβάλλοντος και της ίδιας της ζωής, παραμένοντας πάντα στο εσωτερικό της αστικής κοινωνίας· αυτό μπορεί να πάρει τη μορφή του δανδισμού ή του αισθητισμού –με λογοτεχνικό πρότυπο το *des Esseintes* του Huysmans–, τη δημιουργία μιας κοινότητας αδελφών ψυχών –τα συμπόσια– μιας ουτοπικής εμπειρίας –οι σαιν-σιμονιστές–, ή απλούστατα του ερωτικού πάθους. Με αυτό το τελευταίο στοιχείο συναντάμε και τη «λαϊκή» έννοια που δίνεται ευρέως σήμερα στον ρομαντισμό (ο «ρομαντικός» έρωτας) – αυτός ο έρωτας για τον οποίο ο Μαξ Βέμπερ έλεγε: «Αυτό το δίχως όρια δόσιμο του εαυτού σου είναι στο έπακρο ριζοσπαστικό, μέσα από την αντίθεσή του σε κάθε

[69] F. Schlegel, *European Romanticism: Self-Definition*, ό.π., σελ. 3· βλέπε την έννοια της ποίησης στον Wordsworth, σελ. 11-12.

[70] Παρατίθεται στο *L' Absolu littéraire: théorie de la littérature du romantisme allemand*, με την επιμέλεια των Ph. Lacoue-Labarthe & J.-L. Nancy, Παρίσι, Seuil, 1978, σ. 14.

λειτουργικότητα, ορθολογικότητα, γενικότητα[71]». Τέλος, μπορούμε να αναζητήσουμε το ιδεατό στη σφαίρα της παιδικότητας, εκτιμώντας ότι, στα παιδιά, διαφυλάσσονται οι αξίες που χαρακτήριζαν ολόκληρη την ενήλικη κοινωνία σε μια πιο αρχέγονη κατάσταση της ανθρωπότητας – στην «παιδική της ηλικία», όπως συνηθίζεται να λέγεται.

Μπορούμε επίσης να επιλέξουμε την απόδραση από την αστική κοινωνία, αφήνοντας τις πόλεις για την ύπαιθρο, και τις «σύγχρονες» χώρες για τις «εξωτικές», εγκαταλείποντας τα κέντρα της καπιταλιστικής ανάπτυξης για να κατευθυνθούμε προς ένα οπουδήποτε «αλλού» που συντηρεί στο παρόν ένα πιο πρωτόγονο παρελθόν. Το διάβημα του εξωτισμού συνίσταται σε μια αναζήτηση του παρελθόντος μέσα στο παρόν, με απλή μετακίνηση μέσα στον χώρο. Ο Nodier αναδεικνύει τη θεμελιώδη αρχή του εξωτισμού όταν εξηγεί ότι ο *Trilby* του διαδραματίζεται σ' ένα άγριο τοπίο της Σκοτίας, διότι μόνο βγαίνοντας από την Ευρώπη μπορούμε να βρούμε τα υπολείμματα της «άνοιξης» της ανθρωπότητας, εκεί που οι πηγές της φαντασίας και της ευαισθησίας δεν έχουν ακόμη στερέψει[72].

Τέλος, υπάρχει μια τρίτη τάση που θεωρεί απατηλές, ή τέλος πάντων απλώς επί μέρους, τις προηγούμενες λύσεις και που επιλέγει την οδό μιας μελλοντικής και πραγματικής υλοποίησης. Η ικανότητα να διακρίνουμε ένα προϊδέασμα αυτού που θα γίνει σ' αυτό που έχει ήδη υπάρξει, αποδίδεται με καταπληκτικό τρόπο σε μια ιστορία παρμένη από τον Ηρόδοτο, που διηγήθηκε ο Μισελέ στο εναρκτήριο μάθημά του στη Σορβόννη (1834): όταν κάποτε υποσχέθηκαν το στέμμα ενός βασιλείου της Ασίας σ' αυτόν που πρώτος θα αντιλαμβανόταν την αυγή, «όλοι κοιτούσαν προς την ανατολή· μόνο ένας, περισσότερο οξυδερκής, στράφηκε προς την αντίθετη πλευρά· και πράγματι, ενώ η ανατολή βρισκόταν ακόμη

---

[71] *From Max Weber: Essays in Sociology*, επιμ. H. Gerth & C. Wright Mills, Νέα Υόρκη, Galaxy, 1958, σελ. 347.

[72] C. Nodier, *Smarra, Trilby et autres contes*, Παρίσι, Garnier-Flammarion, 1980, σελ. 135-136, 144.

στη σκιά, αντιλήφθηκε προς τα δυτικά τις αχτίδες της χαραυγής που φώτιζε ήδη την κορυφή ενός πύργου[73]!».

Στην οπτική που προσανατολίζεται προς την πραγμάτωση στο μέλλον, όπως για παράδειγμα εκείνη των Σέλλεϋ, Προυντόν, Ουίλλιαμ Μόρρις, Βάλτερ Μπένγιαμιν, η ανάμνηση του παρελθόντος χρησιμεύει ως όπλο στη μάχη για το μέλλον. Ένα περίφημο ποίημα του Μπλαίηκ εκφράζει αυτή την άποψη, με έξοχο τρόπο. Ο ποιητής, σ' αυτό το σύντομο κείμενο, μέρος του προλόγου του στο *Milton*, αναλογίζεται αν η θεϊκή παρουσία γινόταν αντιληπτή στην Αγγλία, «την παλιά εποχή», πριν οι λόφοι της καλυφθούν από αυτά τα «σκοτεινά σατανικά εργοστάσια» *(these dark Satanik mills)*. Στη συνέχεια, καταλήγοντας, αναλαμβάνει έναν «πνευματικό αγώνα», που δεν θα σταματήσει παρά μόνο «όταν θα έχουμε χτίσει την Ιερουσαλήμ / Σε μια Αγγλία καταπράσινη και χαριτωμένη[74]». Σ' αυτό το είδος του ρομαντισμού, η αναζήτηση στοχεύει στη δημιουργία μιας νέας Ιερουσαλήμ.

Άρνηση της τρέχουσας κοινωνικής πραγματικότητας, εμπειρία της απώλειας, μελαγχολική νοσταλγία και αναζήτηση αυτού που έχει χαθεί: αυτά είναι τα κυριότερα συστατικά της ρομαντικής θεώρησης. Τί άραγε έχει όντως χαθεί; Μένει πράγματι να τεθεί το ερώτημα του περιεχομένου της αλλοτρίωσης· με άλλα λόγια, ποιες είναι οι θετικές αξίες του ρομαντισμού; Πρόκειται για ένα σύνολο από ποιοτικές αξίες που έρχονται σε αντίθεση με την ανταλλακτική αξία. Αξίες που επικεντρώνονται γύρω από δύο αντιτιθέμενους αλλά όχι αντιφατικούς πόλους. Η πρώτη απ' αυτές τις πρωταρχικές αξίες, αν και συχνά βιώνεται ως απώλεια, αντιπροσωπεύει, αντιθέτως, ένα καινούργιο κεκτημένο ή, τουλάχιστον, μια αξία που δεν μπορεί να καρποφορήσει παρά μόνο μέσα σ' ένα σύγχρονο πλαίσιο. Είναι η υποκειμενικότητα του ατόμου, η ανάπτυξη του πλούτου του εγώ, σ' όλο το βάθος και την πολυ-

---

[73] J. Michelet, *Le Peuple*, Παρίσι, Julliard, 1965, εισαγ., σελ. 49-50.

[74] W. Blake, *Poems and Prophecies*, Λονδίνο, Dene, 1975, σελ. 109-110 (Μετάφραση στα γαλλικά από τους συγγραφείς.)

πλοκότητα της συναισθηματικότητάς του, αλλά και μέσα από την ελεύθερη έκφραση του φαντασιακού του.

Αλλά η ανάπτυξη του ατομικού υποκειμένου είναι άμεσα συνδεδεμένη με την ιστορία και την «προϊστορία» του καπιταλισμού: το «απομονωμένο» άτομο αναπτύσσεται μαζί μ' αυτόν και εξ αιτίας του. Παρ' όλα αυτά, αποτελεί την πηγή μιας σημαντικής αντινομίας στη σύγχρονη κοινωνία, διότι το ίδιο το άτομο, που έχει δημιουργηθεί απ' αυτήν, δεν μπορεί παρά να ζει στερημένο στους κόλπους της και να καταλήγει να εξεγείρεται εναντίον της. Η ρομαντική έξαρση της υποκειμενικότητας –που αδίκως θεωρείται ως το *κυριότερο* χαρακτηριστικό του ρομαντισμού– είναι μια από τις μορφές που παίρνει η αντίσταση στην πραγμοποίηση. Ο καπιταλισμός δημιουργεί ανεξάρτητα άτομα για να καλύψει τις κοινωνικο-οικονομικές λειτουργίες του· όταν όμως αυτά τα άτομα μετατρέπονται σε υποκειμενικές ατομικότητες, διερευνώντας και αναπτύσσοντας τον εσωτερικό τους κόσμο, τα ιδιαίτερα συναισθήματά τους έρχονται σε αντίθεση μ' έναν κόσμο που στηρίζεται στην τυποποίηση και την πραγμοποίηση. Κι όταν απαιτούν την ελεύθερη άσκηση των ικανοτήτων της φαντασίας τους, προσκρούουν στην ακραία κερδοσκοπική κοινοτοπία του κόσμου που έχει γεννηθεί από τις καπιταλιστικές σχέσεις. Απ' αυτή την άποψη, ο ρομαντισμός εκφράζει την εξέγερση της καταπιεσμένης, χειραγωγούμενης και διαστρεβλωμένης υποκειμενικότητας και συναισθηματικότητας.

Έπεται λοιπόν, ότι ο «ατομικισμός» των ρομαντικών είναι ριζικά διαφορετικός από εκείνον του σύγχρονου φιλελευθερισμού. Αυτή η διαφορά αναλύθηκε με μεγάλη οξυδέρκεια από τον Georg Simmel[75]: χαρακτηρίζει τον πρώτο ως «ποιοτικό ατομικισμό» για

[75] Georg Simmel (1858-1918)· Γερμανός φιλόσοφος και κοινωνιολόγος. Ανάμεσα στα έργα του: *Το πρόβλημα της φιλοσοφίας της ιστορίας* (1892), *Η φιλοσοφία του χρήματος* (1900), *Η Κοινωνιολογία* (1908), *Θεμελιώδη ζητήματα της Φιλοσοφίας* (1910). Σύμφωνα με τον Simmel, πρέπει να υπερβούμε την καντιανή αντίληψη των κατηγοριών και της απόλυτης σκέψης και να αποδεχθούμε την αντίληψη των ατομικών σκέψεων και κατηγοριών που δεν έχουν καμία *απόλυτη* αξία

να τον διαχωρίσει από τον «αριθμητικό ατομικισμό» του 18ου αιώνα και από τον αγγλικό ή γαλλικό φιλελευθερισμό. Ο ρομαντικός ατομικισμός δίνει έμφαση στον μοναδικό και ανεπανάληπτο χαρακτήρα κάθε προσωπικότητας – γεγονός που, σύμφωνα με τον Simmel, οδηγεί λογικά στη συμπληρωματικότητα των ατόμων σ' ένα οργανικό σύνολο[76].

Η άλλη μεγάλη αξία του ρομαντισμού, που βρίσκεται στον διαλεκτικά αντίθετο πόλο σε σχέση με την πρώτη, είναι η ενότητα ή η καθολικότητα. Ενότητα του εγώ με δύο περιεκτικές ολότητες: από τη μια πλευρά με ολόκληρο το σύμπαν, ή τη Φύση, κι από την άλλη με το ανθρώπινο σύμπαν, με την ανθρώπινη κοινότητα. Αν η πρώτη αξία του ρομαντισμού αποτελεί την ατομική ή ατομικιστική του διάσταση, η δεύτερη αναδεικνύει την υπερατομική. Και αν η πρώτη είναι σύγχρονη, παρά το ότι αυτοχαρακτηρίζεται νοσταλγική, η δεύτερη συνιστά μια αληθινή επιστροφή στο παρελθόν.

Απ' αυτή την άποψη, είναι σημαντικό να τονίσουμε, ενάντια σ' ένα ρεύμα σκέψης που διατείνεται ότι βλέπει στο ρομαντικό φαινόμενο κυρίως, ή αποκλειστικά, μια παροξυστική επιβεβαίωση του ατομισμού, ότι η απαίτηση της συλλογικότητας είναι το ίδιο σημαντική στον ορισμό της ρομαντικής κοσμοαντίληψης όσο και η ατομική και υποκειμενική άποψη. Τελικά, είναι πιο θεμελιώδης· διότι ο χαμένος παράδεισος είναι πάντα η πληρότητα του όλου– ανθρώπων και Φύσης.

Κάποιοι ρομαντικοί, και κυρίως νεο-ρομαντικοί, ύμνησαν βέβαια την ίδια τους την απομόνωση και το «εγώ» του καλλιτέχνη ή του χαρισματικού ατόμου – το άτομο ως «ήρωα». Αποκομμένο από την αληθινή κοινότητα που το περιβάλλει, τόσο εξ αιτίας της ίδιας του της αδυναμίας να ενταχθεί σε μια «αποξενωμένη» συλλογικότητα όσο κι εξ αιτίας του εξοστρακισμού τον οποίο επιβάλλει η συλλογικότητα σ' αυτούς που δεν υποτάσσονται στο ή-

---

αλλά μεγάλη *ιστορική* αξία. Ο Simmel επηρεάστηκε ιδιαίτερα από τον Νίτσε και βρίσκεται κοντά στη σκέψη του Spengler. (Σ.τ.ε.)

[76] G. Simmel, *Philosophie de la modernité*, Παρίσι, Payot, 1989, σελ. 301-303.

θος της, το απροσάρμοστο άτομο κάνει ενίοτε «την ανάγκη φιλοτιμία» και εκθειάζει την αγέρωχη ανεξαρτησία του, την έλλειψη ανθρώπινων δεσμών. Για τους ρομαντικούς, όμως, αυτό συμβαίνει για να ενωθούν καλύτερα με τη Φύση και τις ανθρώπινες κοινότητες, τις απομακρυσμένες από το *hic et nunc*, με το διάβασμα, τη σκέψη, την πνευματικότητα.

Ας αναλογιστούμε τις προσπάθειες ν' απολυτοποιηθεί η ατομική συνείδηση και θέληση – είτε αυτή είναι το «εγώ και η ιδιοκτησία του» *(Das Ich und sein Eigentum)* του νεαρού εγελιανού Μαξ Στίρνερ[77], είτε ο ήρωας του *Monsieur Teste* του Βαλερύ: σ' αυτή την περίπτωση, το άτομο στην απόλυτη κατάσταση, οδηγεί στα άκρα την ίδια τη λογική του σύγχρονου κόσμου· γίνεται η ενσάρκωση του καπιταλιστικού πνεύματος. Αντίθετα, το ρομαντικό άτομο είναι μια δυστυχισμένη συνείδηση, που υποφέρει από τον διαμελισμό και επιδιώκει να αποκαταστήσει ολοκληρωμένες σχέσεις, που μόνες αυτές μπορούν να πραγματοποιήσουν το είναι του. Βέβαια, θα πρέπει να αναγνωρίσουμε ότι σε μια ρομαντική ευαισθησία που ορίζεται με αυτόν τον τρόπο, μπορούμε να συναντήσουμε και πολύ ισχυρές μορφές ατομικότητας. Παρ' όλα αυτά, ο αληθινός πυρήνας των αξιών στο έργο των ρομαντικών βρίσκεται στην ένωση με τους ανθρώπους και το φυσικό σύμπαν.

Αρμόζει να παρατηρήσουμε ότι αυτή η διπλή απαίτηση ορίζεται σε απόλυτη αντιπαράθεση με το *status quo* που εγκαθιδρύει ο καπιταλισμός. Η καπιταλιστική αρχή της εκμετάλλευσης της Φύσης έρχεται σε αντίθεση με τη ρομαντική προσδοκία μιας αρμονικής ζωής στους κόλπους της. Και η επιθυμία για ανασυγκρότηση της ανθρώπινης κοινότητας –θεωρούμενης μέσα από πολλαπλές μορφές: αυτή της αυθεντικής επικοινωνίας με τον άλλο, της συμμετοχής στο οργανικό σύνολο ενός λαού *(Volk)* και στο συλλογικό του φαντασιακό που εκφράζεται μέσα από τις μυθολογίες και

[77] Max Stirner, (1806-1856)· Γερμανός φιλόσοφος, μαθητής του Χέγκελ. Ανήκε για ένα διάστημα στον κύκλο των νεαρών εγελιανών, μαζί με τον Μαρξ, τον Ένγκελς και τον Μπρούνο Μπάουερ. Έγραψε το *Το Εγώ και η Ιδιοκτησία του* (1844), αληθινό μανιφέστο του ατομικιστικού αναρχισμού. (Σ.τ.ε.)

τις παραδόσεις, της κοινωνικής αρμονίας ή μιας αταξικής κοινωνίας– είναι η θετική όψη της άρνησης της κατάτμησης της συλλογικότητας από τη νεωτερικότητα. Έτσι, η κριτική της νεωτερικότητας και οι θετικές ρομαντικές αξίες δεν είναι παρά οι δυο πλευρές του ίδιου νομίσματος.

Όσον αφορά τη ρομαντική *τέχνη*, μπορούμε να προσθέσουμε ότι τα θέματα, θετικά ή αρνητικά, οι τεχνοτροπίες και οι μορφές είναι αντίστοιχα οι δυο όψεις του ίδιου νομίσματος. Προφανώς, οι ρομαντικές δημιουργίες δύο αιώνων δεν παρουσιάζουν ταυτόσημα τυπικά γνωρίσματα. Η δομή της ρομαντικής ευαισθησίας μπορεί να εκφρασθεί μέσα από πλήθος καλλιτεχνικών μορφών. Αυτό δεν σημαίνει, βέβαια, ότι στον ρομαντισμό δεν υφίσταται κάποια σημαίνουσα σχέση ανάμεσα στη «μορφή» και το «περιεχόμενο». Αντίθετα, θα έπρεπε να ανατρέξουμε στη συνολική κοσμοαντίληψη για να κατανοήσουμε πολλές από τις μορφικές στρατηγικές των ρομαντικών κειμένων, για ν' αποδείξουμε πώς η μορφή ενσαρκώνει τη ρομαντική θεώρηση, κάτι που δεν έρχεται σε αντίθεση με την αναγνώριση της ποικιλότητας των μορφών, καθώς μια συνολική προβληματική, ή μια δομή σκέψης, μπορεί να εκφραστεί με διαφορετικές ή ακόμη και αντιφατικές μορφές. Έτσι, ενώ ο έντονος λυρισμός των απαρχών του ρομαντισμού γίνεται αντιληπτός σαν υφολογική απόρριψη της πεζότητας και της ψυχρότητας του αστικού κόσμου, το «φλέγμα» του «παρνασσισμού» ή του Φλωμπέρ των ώριμων χρόνων, που καταγράφονται ως απόλυτα ρομαντικοί στο πλαίσιο της αντίληψής μας, μπορεί να θεωρηθεί σαν μια στρατηγική αυτοάμυνας ενάντια στον ίδιο αυτό κόσμο.

Όλες οι συναρθρώσεις της κοσμοαντίληψης είναι δυνατό να έχουν αντίκτυπο στο επίπεδο της μορφής. Η νοσταλγία του Μεσαίωνα ή της Αρχαιότητας μπορεί να εκτρέψει το ύφος προς μία κατεύθυνση, η έλξη του εξωτικού ή του αγροτικού κόσμου προς μία άλλη, και ούτω καθεξής. Αν και δεν μπορούν, χωρίς αμφιβολία, να εξηγηθούν όλες οι μορφολογικές διαστάσεις ενός ρομαντικού έργου σε άμεση συνάφεια με την κοσμοαντίληψη, δεν παύει όμως να είναι αλήθεια ότι ο ρομαντικός καλλιτέχνης δίνει

τη μάχη του ενάντια στη νεωτερικότητα *και* στο επίπεδο της μορφής.

Η κοσμοαντίληψη που διαγράψαμε στις γενικές της γραμμές αντιπροσωπεύει, κατά τη γνώμη μας, μια αληθινά ξεχασμένη ήπειρο που ξεφεύγει από τα συνηθισμένα πλαίσια των ανθρωπιστικών επιστημών. Οι φιλολογικές και καλλιτεχνικές μελέτες της δίνουν μια πολύ πιο περιορισμένη έκταση και χωρίς αναφορά στον καπιταλισμό. Όσον αφορά άλλες επιστήμες –όπως η ιστορία, η κοινωνιολογία, η πολιτική επιστήμη, η οικονομία, κ.ά.–, ο ρομαντισμός δεν αναγνωρίζεται γενικά ως μία οπτική που μπορεί να επικαθορίσει τις νοηματικές δομές στους αντίστοιχους τομείς. Μια και δεν αντιστοιχεί στις συνηθισμένες κατηγορίες –στη φιλοσοφία, ορθολογισμός, εμπειρισμός, ιδεαλισμός· στην ιστορία και την πολιτική, αριστερά-δεξιά, συντηρητικοί-φιλελεύθεροι, προοδευτικοί-αντιδραστικοί–, περνά στα ψιλά γράμματα και, συνήθως, παραμένει αφανής στις αναλύσεις τους[78].

Αν όμως αυτό το τόσο παραγνωρισμένο φαινόμενο αποτελεί στα μάτια μας μια από τις πιο σημαντικές νοητικές δομές των δύο τελευταίων αιώνων, δεν αντιπροσωπεύει παρά μόνο ένα από τα ρεύματα του σύγχρονου πολιτισμού. Ο σύγχρονος πολιτισμός που απορρίπτεται από τους ρομαντικούς είχε πάντα τους υπερασπιστές του, όπως είναι οι *Ωφελιμιστές* και οι θετικιστές, οι κλασικοί πολιτικοί οικονομολόγοι και οι θεωρητικοί του φιλελευθερισμού· όπως είναι φυσικό, υπάρχουν και πολλοί άλλοι, οι οποίοι, χωρίς να υπερασπίζονται ενεργά αυτό τον πολιτισμό, τον αποδέχονται εμμέσως. Γενικά, μπορούμε να πούμε ότι οι μη ρομαντικές τάσεις επικρατούν κυρίως στην οικονομική και πολιτική σκέψη όπως και στις επιστήμες του ανθρώπου. Αυτό ισχύει επίσης και για τη σύγχρονη αρχιτεκτονική, ειδικά μετά το Bauhaus και τον θρίαμβο του

---

[78] Μια αξιοσημείωτη εξαίρεση είναι ο A. Gouldner: βλέπε «Romanticism and Classicism. Deep Structures in Social Science», στο *For Sociology: Renewal and Critique in Sociology Today*, Harmondsworth, Middlesex, Penguin, 1973, κεφ. 11.

λειτουργισμού, και για τη σύγχρονη ζωγραφική από τους ιμπρεσιονιστές μέχρι τη σύγχρονη αφηρημένη τέχνη.

Όσο για τη λογοτεχνία, τα ξένα στον ρομαντισμό ρεύματα – που δεν απορρίπτουν τη νεωτερικότητα– είναι πολυάριθμα: ο νατουραλισμός (Ζολά), το μυθιστόρημα επιστημονικής φαντασίας (Βερν), ο φουτουρισμός (Μαρινέττι[79]), κάποια έργα της βορειοαμερικανικής λογοτεχνίας (το βιβλίο του Μαρκ Τουαίην, *Ένας Γιάνκης του Κοννέκτικατ στην αυλή του Βασιλιά Αρθούρου*, για να αναφέρουμε ένα παράδειγμα μόνο). Προσθέτουμε ότι στον τομέα της λογοτεχνίας, και ειδικά στη σύγχρονη λογοτεχνία των Η.Π.Α., η κατάσταση είναι συχνά μπερδεμένη και λίγο έως πολύ αντιφατική, με μια εκσυγχρονιστική διάσταση να αναμιγνύεται με μια διάσταση νοσταλγικής απόρριψης στον ίδιο συγγραφέα ή ακόμη και στο ίδιο έργο. Αυτή είναι η περίπτωση του έργου του Χεμινγουαίη και του Ντος Πάσος.

Πρέπει επίσης να υπογραμμιστεί ότι η ρομαντική κοσμοαντίληψη δεν αντιπροσωπεύει παρά *έναν* τρόπο κριτικής του σύγχρονου κόσμου που κυριαρχείται από τον καπιταλισμό, και του οποίου η ιδιομορφία είναι να αναπτύσσει αυτή την κριτική από την άποψη ενός συστήματος αξιών –αναφορικά μ' ένα ιδανικό– *του παρελθόντος*. Έτσι, πρέπει να διακρίνουμε επίσης τον ρομαντισμό από έναν *εκσυγχρονιστικό* αντικαπιταλισμό, που ασκεί δηλαδή κριτική στο παρόν στο όνομα κάποιων «σύγχρονων» αξιών –τον χρησιμοθηρικό ορθολογισμό, την αποδοτικότητα, την επιστημονική και τεχνολογική πρόοδο– απαιτώντας από τη νεωτερικότητα να ξεπεράσει τον ίδιο της τον εαυτό, να ολοκληρώσει την ίδια της την εξέλιξη, παρά να επιστρέψει στις πηγές και να βυθιστεί μέσα σε χαμένες αξίες. Αυτό το είδος της κριτικής το συναντάμε, π.χ., στον γκοντγουινιανό ορθολογισμό, στη σοσιαλδημοκρατία κι α-

---

[79] Filippo Tommaso Marinetti (1876-1944)· Ιταλός συγγραφέας, δημοσίευσε το 1912 το πρώτο *Τεχνικό Μανιφέστο της φουτουριστικής φιλολογίας*, όπου εκθειάζει τη μηχανή, την ταχύτητα και τον πόλεμο ως την "αποκλειστική υγιεινή του κόσμου". Συμμετείχε στον αποικιακό πόλεμο της Λιβύης και ίδρυσε φουτουριστικές ομάδες σε πολλές πόλεις της Ευρώπης και της Αμερικής. Στη συνέχεια υποστήριξε τον φασισμό. (Σ.τ.ε)

κόμη στη σοσιαλιστική ουτοπία του *Looking Backward* (1888), το μυθιστόρημα του Αμερικανού Edward Bellamy, στο οποίο οι βασικές αρχές της ιδανικής κοινωνίας του μέλλοντος είναι η αποδοτική οργάνωση της παραγωγής και της διανομής των βιομηχανικών προϊόντων και το εξελιγμένο επίπεδο της τεχνολογίας.

Τον εκσυγχρονιστικό αντικαπιταλισμό τον συναντάμε επίσης στο πλειοψηφικό ρεύμα του μαρξισμού και του κομμουνισμού. Η περίπτωση του ίδιου του Λένιν –αυτού που μπόρεσε να προσδιορίσει τον σοσιαλισμό ως «τα σοβιέτ συν την ηλεκτροδότηση»– είναι παραδειγματική απ' αυτή την άποψη. Ποιος θα τολμούσε να ισχυριστεί από τη μια ότι ο Λένιν δεν ήταν ένας αποφασισμένος εχθρός της κυριαρχίας της ανταλλακτικής αξίας και από την άλλη, ότι υπήρξε καθ' οιονδήποτε τρόπο «ρομαντικός»; Αυτή η εκσυγχρονιστική τάση του κομμουνισμού ή του σοσιαλισμού, βρίσκει τη λογοτεχνική της έκφραση σε πολλά έργα του προοδευτικού ρεαλισμού και του «σοσιαλιστικού ρεαλισμού» (Άπτον Σίνκλερ, Γκόρκι, κ.λπ.).

Τέλος, ο ρομαντισμός πρέπει να διαφοριστεί από μια τάση που θα μπορούσε να ονομαστεί «αντιδραστικός μοντερνισμός[80]», τάση που συνδυάζει ορισμένες παρελθοντολογικές όψεις με μία προσκόλληση στη βιομηχανική και/ή καπιταλιστική νεωτερικότητα: τέτοιο είναι, π.χ., το κύριο ρεύμα του φασισμού, παρ' ότι ρομαντικοί διανοούμενοι είχαν προσχωρήσει στον φασισμό, ο στρατιωτικός αυταρχισμός, ο σύγχρονος «τηλευαγγελισμός» στις ΗΠΑ.

---

[80] Αυτή η έννοια αναπτύχθηκε από τον J. Herf στο «Reactionary Modernism: Some Ideological Origins of the Primacy of Politics in the Third Reich», *Theory and Society*, 10, 6, Νοέμβ. 1981 και στο *Reactionary Modernism: Technology, Culture and Politics in Weimar and the Third Reich*, Κέιμπριτζ, Cambridge UP, 1986. Περίπου την ίδια εποχή με τον Herf, ο L. Dupeux ανέλυσε το ίδιο φαινόμενο: βλέπε «Révolution conservatrice et modernité», *Revue d' Allemagne* (Πρακτικά ενός συνεδρίου στο Στρασβούργο το 1981), 14, 1, Ιαν.-Μάρτ. 1982 και «"Kulturpessimismus", révolution conservatrice et modernité», στο *Weimar où l' explosion de la modernité*, επιμ. G. Raulet, Παρίσι, Anthropos, 1984.

Ο ρομαντισμός δεν είναι λοιπόν παρά μία από τις πολυάριθμες τάσεις και κοσμοθεωρήσεις που συγκροτούν τη σύγχρονη κουλτούρα. Στη λογοτεχνία, όμως, είναι αλήθεια ότι τον 19ο αιώνα ο ρομαντισμός, όπως τον εννοούμε, άσκησε μια διάχυτη επιρροή με τάσεις ηγεμονίας. Αυτό δεν ισχύει πια στον 20ό αιώνα. Αλλά αν χάνει την ηγεμονία στις λογοτεχνικές δημιουργίες του αιώνα μας, η ρομαντική θεώρηση δεν παύει ποτέ να παίζει έναν καθαρά πρωταγωνιστικό ρόλο.

3. Η ρομαντική κριτική της νεωτερικότητας

Η ρομαντική αντίθεση στην καπιταλιστική-βιομηχανική νεωτερικότητα δεν αμφισβητεί πάντα το σύστημα στην ολότητά του: όπως ήδη παρατηρήσαμε, αντιδρά σ' ένα ορισμένο αριθμό χαρακτηριστικών αυτής της νεωτερικότητας που τα θεωρεί απαράδεκτα. Και ορίστε μερικά, όπως εμφανίζονται συχνά στα ρομαντικά έργα:

1. Η ΑΠΟΜΑΓΕΥΣΗ ΤΟΥ ΚΟΣΜΟΥ. Εδώ πρόκειται περισσότερο για μια βασική *απώλεια* παρά για ένα «χαρακτηριστικό». Σ' ένα περίφημο απόσπασμα του *Κομμουνιστικού Μανιφέστου*, ο Μαρξ διαπίστωνε ότι τα ιερά ρίγη, οι ευλαβικές εξάρσεις και ο ιπποτικός ενθουσιασμός του παρελθόντος είχαν πνιγεί από την αστική τάξη «στα παγωμένα νερά του εγωιστικού υπολογισμού». Εβδομήντα χρόνια αργότερα, αναλύοντας τον σύγχρονο πολιτισμό, ο Μαξ Βέμπερ παρατηρούσε στην περίφημη διάλεξη *Το επάγγελμα και η αποστολή του σοφού* (1919): «Η μοίρα της εποχής μας, που χαρακτηρίζεται από τον εξορθολογισμό, τη νοησιαρχία και κυρίως από την απομάγευση του κόσμου, οδήγησε τους ανθρώπους στο να εκδιώξουν από τη δημόσια ζωή τις πιο έξοχες υπέρτατες αξίες. Βρήκαν καταφύγιο είτε στο υπερβατικό βασίλειο της μυστικής ζωής, είτε στην αδελφικότητα των άμεσων και αμοιβαίων σχέσεων μεταξύ των απομονωμένων ατόμων[81]». Μπορούμε να θεωρήσουμε τον

[81] M. Weber, *Le Savant et la politique*, Παρίσι, UGE, 1963, σελ. 96.

ρομαντισμό, σε μεγάλο βαθμό, ως μια αντίδραση του «ιπποτικού ενθουσιασμού» ενάντια στα «παγωμένα νερά» του ορθολογικού υπολογισμού και ενάντια στην *Entzauberung der Welt* – που οδηγεί σε μια συχνά απεγνωσμένη προσπάθεια να *ξαναμαγέψει τον κόσμο*. Από αυτήν την άποψη, ο γνωστός στίχος του Tieck[82], *«die mondbeglantze Zaubernacht»* (η φεγγαρόλουστη μαγεμένη νύχτα), αποκτά σχεδόν την έννοια ενός φιλοσοφικού και πνευματικού προγράμματος.

Μια από τις βασικότερες μεθόδους για το «ξαναμάγεμα» του κόσμου είναι, όπως υπογραμμίζει ο Βέμπερ, η επιστροφή στις θρησκευτικές ή ακόμα και μυστικιστικές παραδόσεις. Σε τέτοιο βαθμό που πολλοί κριτικοί θεωρούν τη θρησκεία σαν το κύριο χαρακτηριστικό του ρομαντικού πνεύματος. Σύμφωνα με τον Hoxie N. Fairchild, ο ρομαντισμός, σε ό,τι πιο βαθύ και πιο έντονο έχει, είναι η θρησκευτική εμπειρία. Για τον Thomas E. Hulme, ακατάβλητο αντίπαλό του, ο ρομαντισμός δεν είναι παρά «μια ανεστραμμένη θρησκεία» *(spilt religion)*, δηλαδή, μια μορφή κουλτούρας όπου οι θρησκευτικές έννοιες εγκατέλειψαν τη σφαίρα της δικαιοδοσίας τους για να απλωθούν παντού και τελικά «να μπερδέψουν, να νοθεύσουν και να ανακατέψουν τα εμφανή όρια της ανθρώπινης εμπειρίας[83]». Αυτές οι παρατηρήσεις αληθεύουν κατά ένα μέρος, είναι όμως πολύ μονόπλευρες: από τη μια γιατί υπάρχει και ένας μη θρησκευτικός ρομαντισμός (Χόφμαν) και μάλιστα *αντιθρησκευτικός* (Προυντόν, Νίτσε, O. Panizza) και από την άλλη, γιατί δεν επιτρέπουν να διαφοριστούν οι ρομαντικές μορφές από άλλες μορφές θρησκευτικότητας – όπως είναι κάποιες εκφάνσεις του προτεσταντισμού οι οποίες ταιριάζουν τέλεια, όπως είχε διαπιστώσει ο Μαξ Βέμπερ, στο «πνεύμα του καπιταλισμού».

---

[82] Johann Ludwig Tieck, (1773-1853)· Γερμανός ρομαντικός συγγραφέας, με μεγάλη επίδραση στην εποχή του, φίλος των αδελφών Schlegel, του Schelling, του Φίχτε και κυρίως του Νοβάλις. Ρομαντικός της "σκοτεινής πλευράς" και του "εύφορου χάους" θα γράψει πολλά έργα, θα μεταφράσει τον Δον Κιχώτη στα γερμανικά και θα βοηθήσει τον Schlegel στη μετάφραση του Σαίξπηρ. (Σ.τ.ε.)

[83] H.N. Fairchild, «Romantic Religion», 1949, και T.E. Hulme, «Romanticism and Classicism», στο *Romanticism, Points of View, όπ. π.*, σελ.58, 207.

Πάντως, είναι αλήθεια ότι η μεγάλη πλειοψηφία των ρομαντικών –κυρίως στις αρχές του 19ου αιώνα– προσπάθησε παθιασμένα να παλινορθώσει τις θρησκείες του παρελθόντος, και κυρίως τον μεσαιωνικό καθολικισμό. Το ωραίο πολιτικο-λογοτεχνικό κείμενο του Νοβάλις, *Η Ευρώπη ή η Χριστιανοσύνη*, είναι ένα χαρακτηριστικό δείγμα αυτής της ρομαντικής θρησκευτικότητας, διαποτισμένης με νοσταλγία, η οποία, μέσω της αισθητικής της ευαισθησίας και της μυστικιστικής της ποίησης, παραμένει παρ' όλ' αυτά, αρκετά διαφορετική από τα θεσμοθετημένα δόγματα της Εκκλησίας.

Η θρησκεία όμως –στις παραδοσιακές της μορφές ή στις μυστικιστικές και/ή αιρετικές της εκδηλώσεις– δεν είναι ο μόνος τρόπος «επαναμάγευσης» που έχουν επιλέξει οι ρομαντικοί: στρέφονται επίσης προς τη *μαγεία*, τις εσωτεριστικές τέχνες, την μαγγανεία, την αλχημεία, την αστρολογία· ανακαλύπτουν από την αρχή τους ειδωλολατρικούς ή τους χριστιανικούς μύθους, τους θρύλους, τα παραμύθια με τις νεράιδες, τις «γοτθικές» αφηγήσεις· εξερευνούν τα κρυμμένα βασίλεια του ονείρου και της φαντασίας – όχι μόνο στη λογοτεχνία και την ποίηση αλλά και στη ζωγραφική, από τον Füssli και τον Μπλαίηκ μέχρι τον Max Klinger και τον Μαξ Ερνστ.

Η ρομαντική ειρωνεία χρησιμοποιείται επίσης σαν μορφή αντίστασης στην *Entzauberung*. Αυτή είναι, για παράδειγμα, η περίπτωση του *Μικρού Ζαχαρία* του Χόφμαν, μια σκανδαλιάρικη και παραμυθένια σάτιρα ενάντια στον πεζό και φιλισταϊκόπρωσικό «επίσημο ορθολογισμό». Σ' ένα μικρό πριγκιπάτο με ήπιο κλίμα, ζούσαν πολλές νεράιδες «για τις οποίες, όπως ξέρουμε, η ζεστασιά και η ελευθερία βρίσκονται πάνω απ' όλα». Πιθανώς, είναι χάρη σ' αυτές που στα χωριά και στα δάση «συνέβαιναν τόσο συχνά τα πιο απίθανα θαύματα και που ο καθένας, σ' αυτή τη χαριτωμένη και απολαυστική ατμόσφαιρα των μαγικών, πίστευε βαθιά στο υπερφυσικό...». Μια ωραία ημέρα, ο καινούργιος ηγεμόνας, ο πρίγκιπας Παφνούτιους, αποφάσισε να επιβάλει με διάταγμα τον Διαφωτισμό *(Aufklärung)*: διέταξε «να κοπούν τα δάση, να γίνει το ποτάμι πλωτό, να καλλιεργηθούν πατάτες... να κα-

τασκευαστούν οδοστρώματα και να γίνουν εμβόλια για την ευλογιά». Πριν όμως πάρει όλες αυτές τις καλές και χρήσιμες πρωτοβουλίες, άκουσε τη γνώμη του Πρωθυπουργού του: «Είναι αναγκαίο να εξορίσουμε από το Κράτος όλα τα άτομα με επικίνδυνες πεποιθήσεις που κλείνουν τ' αυτιά τους στη φωνή της Λογικής και πλανεύουν τον κόσμο με σαχλαμάρες». Πρόκειται κατ' εξοχήν για τις νεράιδες, αυτές τις «αντιπάλους του Διαφωτισμού» που «διακηρύττουν δημόσια την πίστη τους στο υπερφυσικό και δεν διστάζουν να χύσουν ένα κρυφό δηλητήριο, στο όνομα της ποίησης, που καθιστά τους ανθρώπους τελείως ανίκανους να υπηρετήσουν τον Διαφωτισμό. Κι ύστερα έχουν τόσο ανυπόφορες ανατρεπτικές συνήθειες *(unleidliche polizeiwidrige Gewohnheiten)*, λόγος που από μόνος του θα αρκούσε να τις κάνει ανεπιθύμητες για κάθε πολιτισμένο Κράτος». Ακολουθώντας αυτές τις καλές και σοφές συμβουλές, ο πρίγκιπας έδωσε τις διαταγές του και σύντομα «στις τέσσερις γωνιές του βασιλείου επικολλήθηκε το διάταγμα που αφορούσε την επιβολή του Διαφωτισμού, ενώ η αστυνομία εισέβαλε στα παλάτια των νεράιδων, κατάσχοντας όλα τους τα υπάρχοντα και οδηγώντας τις στη φυλακή». Αποφασίστηκε ακόμη να ψήσουν τα περιστέρια και τους κύκνους των νεράιδων στη βασιλική κουζίνα και να κόψουν τα φτερά από τα φτερωτά τους άλογα, ώστε να γίνουν πλέον χρήσιμα γι' αυτούς... Είναι περιττό να προσθέσουμε ότι, παρ' όλα τα διοικητικά και αστυνομικά μέτρα, οι νεράιδες συνέχισαν να στοιχειώνουν το πριγκιπάτο και να χύνουν το «μυστικό τους φαρμάκι[84]». Αυτό το *Märchen*, ένα μικρό αριστούργημα ειρωνείας, σκηνοθετεί την τελευταία μάχη του υπερφυσικού και του μαγικού ενάντια στο βαρύ και γκρίζο μηχανοστάσιο του κρατικού εξορθολογισμού.

Στο ίδιο πλαίσιο θα πρέπει να ερμηνεύσουμε τη γοητεία που ασκεί στον ρομαντισμό η *νύχτα*, χώρος μαγείας, μυστηρίου και μαγικότητας, την οποία οι συγγραφείς και οι ποιητές αντιτάσσουν στο φως, αυτό το κλασικό έμβλημα του ορθολογισμού. Στους *Ύ-*

---

[84] E.T.A. Hoffmann, *Petit Zacharie (Klein Zaches)*, 1819, Παρίσι, Aubier-Montagne, 1946, σελ. 85-93.

μνους στη νύχτα, ο Νοβάλις[85] διατυπώνει αυτό το περίεργο και παράδοξο παράπονο: «Πρέπει να ξανάρχεται *πάντα* το πρωί; Δεν θα λάβει ποτέ τέλος αυτή η αυτοκρατορία του Επίγειου; Ένας ολέθριος μόχθος θα καταστρέφει πάντα το θεϊκό φτερούγισμα της Νύχτας;[86]»

Τελικά, απέναντι σε μια επιστήμη της φύσης η οποία, μετά τον Νεύτωνα και τον Λαβουαζιέ, δείχνει να έχει αποκωδικοποιήσει τα μυστήρια του σύμπαντος, και απέναντι σε μια σύγχρονη τεχνική που αναπτύσσει μια αυστηρά ορθολογική (εργαλειακή) και χρησιμοθηρική προσέγγιση απέναντι στο περιβάλλον –τις «πρώτες ύλες» της βιομηχανίας–, ο ρομαντισμός επιθυμεί να *ξαναμαγέψει τη φύση*. Αν αυτός είναι ο στόχος της θρησκευτικής φιλοσοφίας της φύσης ενός Σέλλινγκ, ενός Ritter ή ενός Baader, είναι όμως και ένα ανεξάντλητο θέμα της ρομαντικής ποίησης και ζωγραφικής, που δεν σταματούν να αναζητούν τις μυστηριώδεις αναλογίες και «αντιστοιχίες» –με την έννοια που θα δώσει ο Μπωντλαίρ στον όρο, μετά τον Swedenborg– ανάμεσα στην ανθρώπινη ψυχή και τη φύση, το πνεύμα και το τοπίο, την εσωτερική και την εξωτερική καταιγίδα.

Ανάμεσα στις ρομαντικές στρατηγικές της επαναμάγευσης του κόσμου ιδιαίτερη θέση κατέχει η προσφυγή στον *μύθο*. Στο μαγικό σταυροδρόμι μεταξύ της θρησκείας, της ιστορίας, της ποίησης, της γλώσσας, της φιλοσοφίας, αυτός προσφέρει μια ανεξάντλητη δεξαμενή συμβόλων και αλληγοριών, φαντασμάτων και δαιμόνων, θεών και εχιδνών. Υπάρχουν πολλοί τρόποι για να αντλήσεις απ' αυτόν τον επικίνδυνο θησαυρό: η ποιητική ή λογοτεχνική αναφορά στους αρχαίους μύθους, ανατολίτικους ή λαϊκούς, η «λόγια» σπουδή –ιστορική, θεολογική ή φιλοσοφική– της μυθολογίας και η προσπάθεια δημιουργίας ενός νέου μύθου. Και στις τρεις περιπτώσεις, η απώλεια της θρησκευτικής διάστασης του μύθου –

---

[85] Novalis, ψευδώνυμο του Friedrich Leopold (1772-1801)· Γερμανός ποιητής, μαθητής του Σίλλερ και του Φίχτε. Ο ποιητής των *Ύμνων στη Νύχτα* θεωρείται ο πιο μεγάλος μυστικός ποιητής του ρομαντισμού. (Σ.τ.ε.)

[86] Novalis, *Hymnes à la Nuit*, στο J.-C. Bailly, *La Légende dispersée. Anthologie du romantisme allemand*, Παρίσι, UGE, 1976, σελ. 86.

αποτέλεσμα της σύγχρονης εκκοσμίκευσης– τον μεταβάλει σε μια κοσμική μορφή της επαναμάγευσης ή, ακόμα καλύτερα, σε μια μη θρησκευτική οδό αναζήτησης του ιερού.

Η θλιβερή διαστροφή των μύθων από τον γερμανικό φασισμό, η χειραγώγησή τους σαν εθνικά και φυλετικά σύμβολα – για να μη μιλήσουμε για τις μετριότατες «φιλοσοφικές» κατασκευές ενός Άλφρεντ Ρόζενμπεργκ *(Ο μύθος του 20ού αιώνα,* 1930)– συνέβαλαν σημαντικά στη δυσφήμιση της μυθολογίας μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, ιδιαίτερα στη Γερμανία. Οι διαμαρτυρίες των αντιφασιστών Γερμανών διανοουμένων ενάντια σ' αυτή τη διαστροφή δεν είχαν κάποιο ιδιαίτερο αποτέλεσμα. Παρ' όλα αυτά, ο Τόμας Μαν είχε γράψει το 1941: «Πρέπει να αποσπάσουμε τον μύθο από τον διανοούμενο φασισμό και να τον κάνουμε να επαναλειτουργήσει προς μια ανθρώπινη κατεύθυνση *(ins Humane umfunktionieren)».* Ο Έρνστ Μπλοχ, με τη σειρά του, πίστευε στην πιθανότητα να διασωθεί ο μύθος από τη σπίλωση που είχε υποστεί από τους ναζιστές ιδεολόγους – με την προϋπόθεση ότι θα φωτιστεί από «το ουτοπικό φως του μέλλοντος[87]».

Αρχικά, στον πρώτο γερμανικό ρομαντισμό, αυτό το φως είναι πανταχού παρόν· φωτίζει από τα μέσα την ιδέα του «καινούργιου μύθου» που επινοήθηκε στην αυγή του 19ου αιώνα από τον Σλέγκελ κι από τον Σέλλινγκ. Αν επιστρέψουμε σ' αυτή την υψηλή πηγή, η αντίθεση με τους μυθολογικούς ακκισμούς του Τρίτου Ράιχ είναι συγκλονιστική.

Για την *Frühromantik,* ο καινούργιος μύθος δεν είναι «εθνικός-γερμανικός» αλλά *ανθρώπινος-οικουμενικός.* Στο μάθημά του στο Βύρτζμπουργκ (1804), ο Σέλλινγκ εξηγούσε: «Η μυθολογία δεν είναι δημιούργημα του ατόμου, ούτε καν του είδους, αλλά ενός είδους κυριευμένου και διαπνεόμενου από ένα καλλιτεχνικό ένστικτο. Η δυνατότητα μιας μυθολογίας μας παραπέμπει σε μια απαίτηση ακόμη πιο υψηλή· η ανθρωπότητα πρέπει να ξαναγίνει ενιαία, τόσο γενικά όσο και ειδικά. Στο μεταξύ, μόνο μια μερική

---

87 Παρατίθεται στο M. Frank, *Der Kommende Got. Vorlesungen zur Neuen Mythologie,* Φρανκφούρτη, Suhrkamp Verlag, 1989, σελ. 31-36.

μυθολογία είναι δυνατή η οποία, όπως στο έργο του Δάντη, του Θερβάντες, του Σαίξπηρ και του Γκαίτε, αντλεί το υλικό της από την ιστορία: μια οικουμενική μυθολογία, εφοδιασμένη μ' ένα καθολικό συμβολισμό, θα συνεχίσει να μας λείπει». Ο Σλέγκελ επίσης, στον *Λόγο περί μυθολογίας* (1800), ονειρεύεται μια μυθολογία χωρίς σύνορα, που θα αναζητούσε την έμπνευσή της όχι μόνο στην ευρωπαϊκή λογοτεχνία και στην Αρχαιότητα αλλά και στους «θησαυρούς της Ανατολής» και στην Ινδία, καταλήγοντας έτσι σε μια οικουμενικότητα «η οποία χωρίς αμφιβολία θα αποκάλυπτε στα μάτια μας πολύ χλωμή και πολύ δυτική αυτή τη μεσημβρινή αχτίδα που, αυτή τη στιγμή, κάνει τόσο ελκυστική σε μας την ισπανική ποίηση[88]».

Ο *Λόγος περί μυθολογίας* του Σλέγκελ είναι χωρίς αμφιβολία, ανάμεσα στα λεγόμενα «θεωρητικά» κείμενα, ένα από τα πιο *οραματικά* του γερμανικού ρομαντισμού. Συνδέοντας άρρηκτα την ποίηση και τη μυθολογία, μεταβάλλει τη νοσταλγία του παρελθόντος σε ένα προζύμι για την ουτοπία: «Λείπει από την ποίησή μας ένα κέντρο όπως ήταν η μυθολογία για την ποίηση των Αρχαίων. Η κύρια αδυναμία της σύγχρονης ποίησης σε σχέση με την αρχαία μπορεί να συνοψιστεί σ' αυτές τις λέξεις: δεν έχουμε μυθολογία. Ωστόσο, θα προσθέσω ότι είμαστε κοντά στην απόκτησή της· ή, ακριβέστερα, είναι καιρός να ανασυντάξουμε σοβαρά τις δυνάμεις μας για να την αναδείξουμε. Γιατί αυτό που συνέβη κάποτε δεν θα μπορούσε να επαναληφθεί; Με κάποιο άλλο τρόπο βέβαια· γιατί όχι όμως με μια μορφή πιο όμορφη και ανώτερη;».

---

88 F.W. Schelling, *Sämmtliche Werke*, Στουτγάρδη, 1856-1861 (εκδ. K.F.A. Shelling), I/6, σελ. 573, και F. Schlegel, «Rede über die Mythologie», στο *Romantik*, I, Στουτγάρδη, Reclam, 1984, σελ. 240-241. Παρατίθενται από τον M. Frank, *Le Dieu à venir*, Actes Sud, 1990, Leçons 7 et 8, σελ. 24 και 35. Το βιβλίο του M. Frank, που είχε σημαντική επίδραση στη Γερμανία, αποτελεί μια ένδειξη της επιστροφής του ενδιαφέροντος για τον μύθο και για την απόρριψη των ταμπού που υποθήκευαν αυτή τη θεματική· πρόκειται για μια ουτοπική και εκ νέου ανάγνωση της ρομαντικής αναζήτησης ενός καινούργιου μύθου. Παρ' όλ' αυτά παρατηρούμε ότι, κατά τη μετάφραση του έργου στα γαλλικά, ο υπότιτλος («Μαθήματα πάνω στην καινούργια μυθολογία», «Leçons sur la nouvelle mythologie») εξαφανίστηκε...

Με άλλα λόγια: ο ρομαντικός Σλέγκελ[89] δεν θέλει να παλινορθώσει τους αρχαϊκούς μύθους· η φιλοδοξία του, χωρίς προηγούμενο στην ιστορία του πολιτισμού, είναι να δημιουργήσει ελεύθερα μια καινούργια ποιητική μυθολογία, μη θρησκευτική και «σύγχρονη». Είναι το αντίθετο από το ιστορικίστικο και αρχαιολογικό διάβημα των όψιμων ρομαντικών (Görres, Creuzer, Kanne, Bachofen), γοητευμένων από το παρελθόν. Σε ολόκληρο το κείμενο του Σλέγκελ δεν βρίσκουμε ούτε μια αναφορά σε κάποια αρχαία μυθική μορφή: αρνούμενος την αρχαΐζουσα οπισθοδρόμηση, στρέφεται αποφασιστικά προς το μέλλον[90].

Η καινούργια μυθολογία όχι μόνο δεν είναι μια ωχρή απομίμηση της αρχαίας, αλλά διαχωρίζεται από εκείνη ριζικά, από την ίδια της τη φύση, από την πνευματική της υφή θα λέγαμε: ενώ η αρχαία μυθολογία συνδεόταν άμεσα μ' αυτό που ήταν πιο κοντινό και πιο ζωηρό στον *αισθητό κόσμο*, η καινούργια πρέπει να συγκροτηθεί από τα «πιο μεγάλα βάθη του πνεύματος» (*tiefsten*

---

[89] Friedrich von Schlegel (1772-1829)· Γερμανός ποιητής και σοφός. Ένα από τα πρώτα έργα του στο Πανεπιστήμιο της Λειψίας ήταν *Η Ιστορία της ποίησης των Ελλήνων και των Ρωμαίων* (1794). Στην Ιένα συνδέθηκε με τους Φίχτε, Σέλλινγκ, Νοβάλις και Tieck και στο Βερολίνο με τον Σλάιερμαχερ και την κόρη του Μόζες Μέντελσον, Δωροθέα, που στη συνέχεια έγινε γυναίκα του. Μαζί με τον αδελφό του August Wilhelm ίδρυσε το περιβόητο περιοδικό των ρομαντικών, Athenäum. Δημοσιεύει την ίδια περίοδο έργα αισθητικής (Τα *Fragmente*, θεμελιώδες έργο της ρομαντικής αισθητικής, *Επιστολές για το μυθιστόρημα*, κλπ.), θεατρικά έργα, κλπ. Στο Παρίσι θα διδαχθεί αρχαία περσικά και σανσκριτικά και θα γράψει για την *Φιλοσοφία και την Γλώσσα των Ινδών* (1808). Δίνει στο Πανεπιστήμιο της Βιέννης τα περίφημα μαθήματά του πάνω στην *Ιστορία της αρχαίας και της σύγχρονης λογοτεχνίας* (1812) και δημοσιεύει δεκάδες έργα ακόμα. Θα κλείσει το έργο του με μια *Φιλοσοφία της Ιστορίας* (1829). (Σ.τ.ε.)

[90] F. Schlegel, «Rede über die Mythologie», art. cit., σελ. 234-235. Σύμφωνα με τον K.H. Bohrer, είναι το παρελθοντολογικό διάβημα της «επαναμυθοποίησης» που ασκεί η *Spätromantik*, η οποία θα εμπνεύσει τα ιδεολογικά εγχειρήματα του φασισμού. Βλέπε K.H. Bohrer, «Vorwort» στο *Mythos und Moderne*, Φρανκφούρτη, Suhrkamp, 1983, σελ. 9-10. Αυτό το συλλογικό έργο (που επιμελήθηκε ο Bohrer) μαρτυρά επίσης –ακόμη κι αν αυτό γίνεται με τρόπο πιο προσεκτικό και συντηρητικό απ' ό,τι στο βιβλίο του M. Frank– την ανανέωση της συζήτησης πάνω στον μύθο, στα τέλη του 20ού αιώνα.

Tiefe des Geistes). Βγαίνοντας απ' αυτήν *την εσώτερη πηγή*, η καινούργια μυθολογία παράγεται τελικά από το πνεύμα με αφετηρία τον ίδιο τον εαυτό του: εξ ου και η εκλεκτική της συγγένεια με την ιδεαλιστική φιλοσοφία –εδώ ο Σλέγκελ σκέφτεται κυρίως τον Φίχτε–, που κι αυτή δημιουργεί «από το τίποτα» *–(aus Nichts entstanden).* Αυτή η «μυθο-ποιητική» εσωτερικότητα που βγαίνει από τα μύχια της ψυχής δεν μπορεί να δεχθεί τα όρια που τίθενται από τον εκλογικευτικό λόγο: είναι το βασίλειο αυτού «που διαφεύγει πάντα από τη συνείδηση», της «όμορφης αταξίας της φαντασίας» και «του αρχέγονου χάους της ανθρώπινης φύσης». Αυτό δεν σημαίνει ότι ο νέος μύθος αγνοεί τον εξωτερικό κόσμο: είναι ταυτόχρονα «μια ιερογλυφική έκφραση της περιβάλλουσας φύσης, μεταμορφωμένης από τη φαντασία και τον έρωτα[91]».

Σ' ένα περίφημο απόσπασμα, δημοσιευμένο στην επιθεώρηση *Athenäum*, ο Σλέγκελ έγραφε το 1798: «Η γαλλική Επανάσταση, η θεωρία της επιστήμης του Φίχτε και ο *Meister* του Γκαίτε είναι τα σημαντικότερα ορόσημα της εποχής μας». Δύο χρόνια αργότερα, στον *Λόγο περί μυθολογίας*, ο όρος «επανάσταση» επανεμφανίζεται τρεις φορές: γίνεται λόγος για μία «μεγάλη επανάσταση», για «το πνεύμα αυτής της επανάστασης» και για την «αιώνια επανάσταση». Δεν πρόκειται απλώς για μια αναφορά στη γαλλική Επανάσταση, αλλά για μνεία μιας ριζικής αλλαγής της ζωής και του πολιτισμού, που μεταφέρεται σ' όλους τους τομείς του πνεύματος και που εξηγεί «τη μυστική συνοχή και την εσώτερη ενότητα» της εποχής *(das Zeitalter)*[92].

---

[91] F. Schlegel, «Rede über die Mythologie», *art. cit.*, σελ. 236-237, 240. Είναι δύσκολο να αποφύγεις την εντύπωση ότι ο Schlegel, σ' αυτά τα αποσπάσματα, ορίζει διαισθητικά τον χώρο τον οποίο ο Φρόιντ, έναν αιώνα αργότερα, θα προσπαθήσει να περιγράψει με την κατηγορία του ασυνείδητου...

[92] F. Schlegel, «Athenäums-Fragmente», στο *Kritische und theoretische Schriften*, Στουτγάρδη, Reclam, 1984, σελ. 99, και F. Schlegel, «Rede über die Mythologie», *art.cit.*, σελ. 236, 242. Γι' αυτό το θέμα, βλέπε την ερμηνεία του K.H. Bohrer, «Friedrich Schlegels Rede über die Mythologie», στο *Mythos und Moderne, ό.π.*, σελ. 62.

Συμπερασματικά, μέσα από αυτό το εκπληκτικό κείμενο, διάσπαρτο από αστραποβόλες διαισθήσεις, και που φαίνεται να προαναγγέλλει άλλοτε τον Φρόιντ και άλλοτε τον υπερρεαλισμό, ο Σλέγκελ στρέφει το βλέμμα του στο μέλλον: η εποχή μας, μια παγκόσμια ανανέωση του είδους, θα είναι εκείνη της επανανακάλυψης, από τα ανθρώπινα όντα, της μαντικής τους δύναμης – *(divinatorischen Kraft)*– μιας δύναμης που θα μας επιτρέψει «μια απεριόριστη διεύρυνση» του πνεύματος. Έτσι μπορούμε να γνωρίσουμε και να αναγνωρίσουμε «τους πόλους ολόκληρης της ανθρωπότητας», από τη δράση των πρώτων ανθρώπινων όντων μέχρι τη διαμόρφωση του «χαρακτήρα του χρυσού αιώνα που ακόμα αναμένεται»: «Ορίστε τι θέλω να πω με την καινούργια μυθολογία». Τοποθετώντας τον χρυσό αιώνα στο μέλλον κι όχι στο παρελθόν, ο Σλέγκελ μεταμορφώνει τον μύθο σε ουτοπική ενέργεια και επενδύει την μυθο-ποίηση με μια μαγική δύναμη[93].

Αυτή η ουτοπική ποιότητα απουσιάζει από τις μυθολογικές εργασίες του όψιμου ρομαντισμού. Πάντως, ακόμη και το έργο ενός συντηρητικού πνεύματος, όπως ο Bachofen, μπόρεσε να τροφοδοτήσει εξαιρετικά διαφοροποιημένες ερμηνείες: εξύμνηση της μητριαρχίας στο έργο των σοσιαλιστών και των ελευθεριακών – από τον Ένγκελς και τον Élisée Reclus[94] μέχρι τον Έριχ Φρομ και τον Βάλτερ Μπένγιαμιν– ανορθολογική λατρεία του αρχαϊκού στο έργο του Ludwig Klages[95] και, τέλος, θεοποίηση του πατριαρχικού ρωμαϊκού κράτους από τον ναζί ιδεολόγο Alfred Bäumler.

---

[93] F. Schlegel, «Rede über die Mythologie», art.cit., σελ. 242. Μόνο αργότερα, ο Schlegel θα απαρνηθεί τις δημοκρατικές και επαναστατικές του πεποιθήσεις για να γίνει ένας ιδεολόγος της καθολικής παλινόρθωσης στη Βιέννη.

[94] Élisée Reclus, (1830-1905)· Γάλλος γεωγράφος και θεωρητικός του αναρχισμού, πήρε μέρος στην Κομμούνα του Παρισιού, συνεργάτης του Κροπότκιν. Έγραψε τους 19 τόμους της τεράστιας *Νέας Παγκόσμιας Γεωγραφίας* και *το Η Εξέλιξη, η επανάσταση και το αναρχικό ιδεώδες.* (Σ.τ.ε.)

[95] Ludwig Klages, (1872-1956)· Γερμανός φιλόσοφος, βιταλιστικών τάσεων, σύμφωνα με τον οποίο ο διανοουμενισμός και η τεχνική καταστρέφουν τη «ζωή» και την «ψυχή». Συμμετείχε στον «κύκλο» του εσωτεριστή ποιητή Stefan George. (Σ.τ.ε.)

2. Η ΠΟΣΟΤΙΚΟΠΟΙΗΣΗ ΤΟΥ ΚΟΣΜΟΥ. Ο Μαξ Βέμπερ θεωρεί ότι ο καπιταλισμός γεννήθηκε με την επέκταση των εμπορικών λογιστικών βιβλίων, δηλαδή με τον ορθολογικό υπολογισμό του δούναι και λαβείν, των εσόδων και εξόδων. Το *ήθος* του σύγχρονου βιομηχανικού καπιταλισμού είναι η *Rechnenhaftigkeit*, το πνεύμα του ορθολογικού υπολογισμού.

Πολλοί, λοιπόν, είναι οι ρομαντικοί που αντιλαμβάνονται διαισθητικά ότι όλα τα αρνητικά χαρακτηριστικά της σύγχρονης κοινωνίας –η θρησκεία του θεού Χρήμα, αυτό που ο Καρλάιλ αποκαλεί «μαμμωνισμό», η παρακμή όλων των ποιοτικών, κοινωνικών, θρησκευτικών αξιών, κ.λπ., η διάλυση όλων των ποιοτικών ανθρώπινων δεσμών, ο θάνατος της φαντασίας και του συναισθήματος, η ανιαρή ομοιομορφία της ζωής, η καθαρά «ωφελιμιστική» σχέση των ανθρώπινων όντων μεταξύ τους και με τη φύση– απορρέουν από αυτή την πηγή διαφθοράς: την εμπορευματική ποσοτικοποίηση. Η δηλητηρίαση της κοινωνικής ζωής από το χρήμα και του αέρα από τον βιομηχανικό καπνό γίνονται αντιληπτά από πολλούς ρομαντικούς σαν φαινόμενα παράλληλα, συνέπειες της ίδιας διεστραμμένης ρίζας.

Ας επιλέξουμε ένα παράδειγμα για να καταδείξουμε τη ρομαντική καταγγελία της καπιταλιστικής νεωτερικότητας: τον Τσαρλς Ντίκενς, έναν από τους αγαπημένους συγγραφείς του Μαρξ, αν και τελείως ξένο προς τις σοσιαλιστικές ιδέες. *Τα Δύσκολα Χρόνια*, το μυθιστόρημα του Ντίκενς που εκδόθηκε το 1854, περιλαμβάνει μια εξαιρετικά συγκροτημένη έκφραση της ρομαντικής κριτικής της βιομηχανικής κοινωνίας. Αυτό το βιβλίο δεν εκθειάζει ανοικτά τις προκαπιταλιστικές μορφές, συνήθως μεσαιωνικές, όπως κάνει η πλειοψηφία των Άγγλων ρομαντικών –όπως ο Burke, ο Κόλεριτζ, ο Cobbet, ο Ουώλτερ Σκοτ, ο Καρλάιλ (στον οποίο είναι αφιερωμένα *Τα Δύσκολα Χρόνια*), ο Ράσκιν και ο Ουίλλιαμ Μόρρις–, η αναφορά όμως σε πνευματικές αξίες του παρελθόντος είναι ουσιαστικό στοιχείο της ατμόσφαιράς του. Από ένα παράδοξο, που είναι μόνο φαινομενικό, το καταφύγιο αυτών των αξιών παρουσιάζεται σ' αυτό το μυθιστόρημα με τη μορφή ενός τσίρκου, μιας κοινότητας λίγο αρχαϊκής, αλλά αυθεντικά αν-

θρώπινης –όπου οι άνθρωποι έχουν ακόμη «ευαίσθητη καρδιά» και «κινήσεις γεμάτες φυσικότητα»– που τοποθετείται έξω και σε ανειρήνευτη αντίθεση με την «κανονική» αστική κοινωνία.

Στα *Δύσκολα Χρόνια*, το ψυχρό και υπολογιστικό πνεύμα της βιομηχανικής εποχής προσωποποιείται καταπληκτικά από έναν ωφελιμιστή και μέλος της Βουλής, τον κύριο Thomas Gradgrind (κύριος «Αλέθω-κατά-παραγγελία» θα ήταν κατά προσέγγιση η μετάφραση του ονόματός του...). Πρόκειται για έναν άνθρωπο που έχει «πάντα στην τσέπη του ένα χάρακα, μια ζυγαριά και ένα πίνακα πολλαπλασιασμού» και που είναι πάντα «έτοιμος να ζυγίσει και να μετρήσει οποιοδήποτε κομμάτι της ανθρώπινης φύσης και να σας πει ακριβώς την τιμή του». Για τον Γκράντγκριντ, το κάθε τι στον κόσμο «δεν είναι παρά μια υπόθεση αριθμών, ένας απλός αριθμητικός υπολογισμός»˙ οργανώνει αυστηρά την εκπαίδευση των παιδιών επί τη βάσει της ακόλουθης σωτήριας αρχής: «κάθε τι που δεν είναι δυνατό να αποτιμηθεί σε αριθμούς και κάθε τι που δεν μπορεί να αγοραστεί στην πιο χαμηλή τιμή και να ξαναπουληθεί στην πιο υψηλή δεν υπάρχει και δεν θα έπρεπε να υπάρχει». Η φιλοσοφία του Γκράντγκριντ –το τραχύ και αυστηρό δόγμα της πολιτικής οικονομίας, του αυχμηρού ωφελιμισμού και του κλασικού laisser-faire– ήταν ότι «το κάθε πράγμα έπρεπε να πληρώνεται. Κανένας δεν οφείλει ποτέ και σε καμία περίπτωση... να προσφέρει υπηρεσία χωρίς ανταμοιβή, σε όποιον και να είναι. Η ευγνωμοσύνη πρέπει να καταργηθεί και τα αγαθά που απορρέουν απ' αυτήν να μην έχουν κανένα λόγο ύπαρξης. Κάθε χιλιοστό της ανθρώπινης ζωής, από τη γέννηση μέχρι τον θάνατο, πρέπει να είναι μια εμπορική πράξη που εξοφλείται τοις μετρητοίς [96]».

---

[96] C. Dickens, *Les Temps difficiles*, Παρίσι, Gallimard, 1985, σελ. 23, 49, 393. Βλέπε επίσης σελ. 139: εκλεγμένος στο Κοινοβούλιο, ο Τ. Γκράντγκριντ γίνεται ένα «από τα σεβαστά μέλη του Γραφείου Μέτρων και Σταθμών, ένας από τους αντιπροσώπους του Πίνακα Πολλαπλασιασμού, ένας από τους αξιοσέβαστους κουφούς, ένας από τους αξιοσέβαστους μουγκούς, ένας από τους αξιοσέβαστους τυφλούς, ένας από τους αξιοσέβαστους χωλούς, ένας από τους αξιοσέβαστους νεκρούς από κάθε άποψη».

Απέναντι σ' αυτό το ισχυρό και επιβλητικό πορτραίτο –ένας σχεδόν βεμπεριανός ιδεότυπος– του καπιταλιστικού *ήθους*, του οποίου ο άθλιος θρίαμβος θα ολοκληρωθεί όταν «η επιθυμία του θαυμαστού (στα αγγλικά: *romance*) θα έχει εκδιωχθεί για πάντα» από τις ανθρώπινες ψυχές, ο Ντίκενς αντιτάσσει την πίστη του στη ζωτικότητα «της ευαισθησίας, των συναισθημάτων, των αδυναμιών» της ανθρώπινης ψυχής, που αποτελούν μια δύναμη «που αψηφά όλους τους υπολογισμούς που έχουν γίνει από τον άνθρωπο, και που είναι τόσο ακατάληπτη από την αριθμητική του όσο και ο ίδιος ο Δημιουργός». Πιστεύει, κι όλη η πλοκή στα *Δύσκολα Χρόνια* αποτελεί μια παθιασμένη συνηγορία σ' αυτή την πίστη, ότι στην καρδιά των ατόμων υπάρχουν «λεπταίσθητα εκχυλίσματα ανθρωπιάς που θα διαφεύγουν διαρκώς από τους τελευταίους μαιάνδρους της άλγεβρας μέχρι τη στιγμή που, η τελευταία σάλπιγγα αντηχήσει πάνω στη γη και κάνει κομμάτια την ίδια την άλγεβρα». Αρνούμενος να υποκύψει στη μηχανή-που-αλέθει-κατά-παραγγελία προσφεύγει σε *αξίες αμετάτρεπτες σε αριθμούς*[97].

Τα Δύσκολα Χρόνια, όμως, δεν πραγματεύονται μόνο το άλεσμα της ψυχής, αλλά και το πώς η νεωτερικότητα εξόρισε χαρίσματα όπως η ομορφιά, η φαντασία και το χρώμα από την υλική ζωή των ατόμων, υποβαθμίζοντάς την σε μια μουντή, κουραστική και μονότονη ρουτίνα. Η σύγχρονη βιομηχανική πόλη, το «Coketown», περιγράφεται από τον Ντίκενς σαν «μια πόλη από μηχανές και ψηλές καμινάδες απ' όπου ασταμάτητα και αδιάκοπα υψώνονται φίδια καπνού που ποτέ δεν ξετυλίγονται ολοκληρωτικά». Οι δρόμοι της ήταν οι ίδιοι ο ένας με τον άλλον, «γεμάτοι από ανθρώπους ίδιους τον ένα με τον άλλο, όπου όλοι έβγαιναν και επέστρεφαν τις ίδιες ώρες, περπατώντας με το ίδιο βήμα στο ίδιο πεζοδρόμιο, πηγαίνοντας στην ίδια δουλειά κι όπου, για τον καθένα, κάθε μέρα ήταν ίδια με την προηγούμενη και την επόμενη και κάθε χρονιά ήταν το αντίγραφο της προηγούμενης και της επόμενης[98]». Ο χώρος και ο χρόνος μοιάζουν να έχουν χάσει κάθε

---

[97] *Στο ίδιο*, σελ. 148, 230, 299.
[98] *Στο ίδιο*, σελ. 48.

ποιοτική διαφοροποίηση και κάθε πολιτισμική ποικιλία, για να μετατραπούν σε μια μοναδική, ενιαία δομή, διαμορφωμένη από την ασταμάτητη δραστηριότητα των μηχανών.

Για τον βιομηχανικό πολιτισμό, τα προτερήματα της φύσης δεν υπάρχουν: λαμβάνει υπ' όψιν του μόνο τις ποσότητες των πρώτων υλών που μπορεί να αποσπάσει απ' αυτήν. Το Coketown είναι συνεπώς «ένα πανάσχημο φρούριο» όπου «το τούβλο εμπόδιζε τόσο τη φύση να εισχωρήσει, όσο και να φύγει ο αέρας και τα θανατηφόρα αέρια»· αυτές οι πανύψηλες καμινάδες, «στέλνοντας στον αέρα τους δηλητηριασμένους στροβίλους τους», έκρυβαν τον ουρανό και τον ήλιο, ο οποίος βρισκόταν «συνέχεια σε μια μόνιμη έκλειψη πίσω από μαυρισμένα τζάμια». Αυτοί που «διψούσαν για μια ανάσα καθαρού αέρα», που ήθελαν να δουν ένα χλοερό τοπίο με δέντρα, με πουλιά, λίγο γαλάζιο ουρανό, έπρεπε να διανύσουν αρκετά χιλιόμετρα με το τραίνο και να κάνουν περίπατο στους αγρούς. Ακόμη κι εκεί όμως δεν έβρισκαν ησυχία: εγκαταλελειμμένα ορύγματα, παρατημένα αφού όλος ο σίδηρος κι όλο το κάρβουνο είχαν εξορυχτεί από τη γη, κρυβόντουσαν, σαν θανάσιμες παγίδες, κάτω από το χορτάρι[99].

Ο Ντίκενς ήταν ένας μετριοπαθής, οπαδός των κοινωνικών μεταρρυθμίσεων· η ρομαντική κριτική όμως μπορεί να πάρει και συντηρητικές ή αντιδραστικές μορφές: για παράδειγμα, το έργο του Adam Müller και άλλων μορφών του πολιτικού ρομαντισμού, υπερασπίζεται την παραδοσιακή φεουδαλική ιδιοκτησία, που υποτίθεται ότι αντιπροσωπεύει μια ποιοτική μορφή ζωής ενάντια στον εκχρηματισμό και την εμπορευματική αλλοτρίωση της γης. Ή, ακόμη, το αντισημιτικό μίσος ενάντια στον Εβραίο, τον ταυτισμένο με το χρήμα, την τοκογλυφία, το χρηματιστικό κεφάλαιο, ο οποίος θεωρείται παράγοντας διαφθοράς και ανατροπής του Παλαιού Πολιτεύματος. Ο λίβελος του Edmund Burke για τη γαλλική Επανάσταση είναι ένα κλασικό παράδειγμα αντεπανα-

---

[99] *Στο ίδιο*, σελ. 101, 233. Ο ήρωας του μυθιστορήματος, ο εργάτης Σ. Μπλάκπουλ, πέφτει σε μια απ' αυτές τις σήραγγες –το «Τούνελ της Γηραιάς Κόλασης»– και πεθαίνει.

στατικής χρήσης της ρομαντικής επιχειρηματολογίας για τον σύγχρονο ποσοτικοποιητικό λογισμό: καταγγέλλοντας την ταπείνωση που επιβλήθηκε στη βασίλισσα της Γαλλίας από τους επαναστάτες το 1790, αναφωνεί: «Ο αιώνας της ιπποσύνης πέρασε. Τον διαδέχθηκε αυτός των σοφιστών, των οικονομολόγων και των λογιστών· και η δόξα της Ευρώπης έσβησε για πάντα[100]».

3. Η ΜΗΧΑΝΟΠΟΙΗΣΗ ΤΟΥ ΚΟΣΜΟΥ. Το 1809, ο Franz von Baader δημοσιεύει το έργο *Συνεισφορές στη δυναμική φιλοσοφία σε αντίθεση με τη μηχανιστική φιλοσοφία*, που θα έχει σημαντική απήχηση στους ρομαντικούς. Στο όνομα του φυσικού, του οργανικού, του ζωντανού και του «δυναμικού», οι ρομαντικοί εκδηλώνουν συχνά μια βαθιά εχθρότητα σε ο,τιδήποτε είναι μηχανικό, τεχνητό, κατασκευασμένο. Νοσταλγοί της χαμένης αρμονίας ανάμεσα στον άνθρωπο και τη φύση, λατρεύοντάς την μυστικιστικά, παρατηρούν με μελαγχολία και θλίψη τις προόδους της μηχανοκρατίας, της εκβιομηχάνισης, της μηχανοποιημένης κατάκτησης του περιβάλλοντος. Το καπιταλιστικό εργοστάσιο φαντάζει στα μάτια τους σαν ένα κολαστήριο και οι εργάτες σαν καταραμένοι – όχι γιατί γίνονται αντικείμενα εκμετάλλευσης, αλλά γιατί, όπως γράφει ο Ντίκενς σε μια συναρπαστική σκηνή στα *Δύσκολα Χρόνια*, είναι αναγκασμένοι ν' ακολουθούν τη μηχανική κίνηση, τον μονότονο ρυθμό του πιστονιού των ατμομηχανών, ένα ρυθμό που «ανέβαινε και κατέβαινε μονότονα σαν το κεφάλι ενός ελέφαντα τρελού από μελαγχολία[101]».

Οι ρομαντικοί κατατρύχονται επίσης από τον φόβο της μηχανοποίησης του ίδιου του ανθρώπου, από την αυτόματη Olympia του Χόφμαν –της οποίας η κίνηση και το τραγούδι είχαν «αυτό το κανονικό και δυσάρεστο μέτρο που θυμίζει το παιχνίδι της μηχανής»– ως τη *Μελλοντική Εύα* του Villier de l' Isle-Adam[102]. Ο

---

[100] E. Burke, *Réflexions sur la révolution de France*, Παρίσι, Laurent fils, 1790, σελ. 96.

[101] C. Dickens, *Les Temps difficiles*, ό.π., σελ. 48.

[102] Villier de l' Isle-Adam, (1838-1889)· Γάλλος συγγραφέας, φίλος του Μπωντλαίρ και του Μαλλαρμέ, συγγραφέας του *Άξελ* και της *Μελλοντικής Εύας*, έρ-

Βάλτερ Μπένγιαμιν, σ' ένα σχόλιο για τον Χόφμαν, παρατηρούσε ότι τα παραμύθια του βασίζονται στην ταύτιση αυτόματου και σατανικού, καθώς η ζωή του σύγχρονου ανθρώπου είναι «το δημιούργημα ενός απαίσιου τεχνητού μηχανισμού, που κατευθύνεται στο εσωτερικό του από τον Σατανά[103]».

Ένα κείμενο που συνοψίζει θαυμάσια την ανησυχία και τη δυσφορία των ρομαντικών απέναντι στη μηχανοποίηση του κόσμου είναι το *Σημεία των καιρών* (1829) του Τόμας Καρλάιλ: «Αν μας ζητούσαν να χαρακτηρίσουμε με μία μόνο λέξη την εποχή που ζούμε, θα μπαίναμε στον πειρασμό να την αποκαλέσουμε όχι ηρωική, ή ευσεβή, ή φιλοσοφική ή ηθική εποχή, αλλά πριν απ' όλα μηχανική. Είναι η εποχή του εκμηχανισμού με κάθε έννοια της λέξης, εξωτερική και εσωτερική...». Όχι μόνο εξαφανίζονται όλες οι παραδοσιακές δραστηριότητες του ανθρώπινου είδους και αντικαθίστανται από τη Μηχανή, αλλά και «τα ίδια τα ανθρώπινα όντα έχουν γίνει μηχανικά στο κεφάλι και την καρδιά τους, ταυτόχρονα με τα χέρια τους». Η κοινωνική και πολιτική ζωή, η γνώση, η θρησκεία υποτάχθηκαν κι αυτές σ' αυτή τη λογική της μηχανοποίησης: «Η αληθινή μας θεότητα είναι ο Μηχανισμός». Ωστόσο, οι μεγαλύτερες κατακτήσεις της ανθρωπότητας δεν ήταν μηχανικές αλλά *δυναμικές*, κινούμενες από μία απέραντη επιθυμία. Αυτό ισχύει για την ανάπτυξη του χριστιανισμού, τις Σταυροφορίες, ακόμα και για τη γαλλική Επανάσταση: «Εδώ επίσης υπήρχε μια Ιδέα· μια δυναμική και όχι μηχανική δύναμη. Επρόκειτο για μία πάλη, ακόμη κι αν ήταν τυφλή και στο τέλος παρανοϊκή, που αφορούσε την απέραντη θεία φύση του Δικαίου, της Ελευθερίας, της Πατρίδας[104]».

γου που έγραψε το 1886 και όπου η επιστήμη και η μαγεία ενός μυθικού «Έντισον», υλοποιούν σε ένα αυτόματο τις φαντασιώσεις και τις επιθυμίες του νεαρού ήρωα του έργου για μια ιδανική και ιδεώδη γυναίκα. (Σ.τ.ε.)

[103] E.T.A. Hoffman, «Le Marchand de Sable», *Contes fantastiques*, Παρίσι, Nouvel Office d' Édition, 1963, σελ. 79. W. Benjamin, «E.T.A. Hoffman und O. Panizza», *Gesammelte Schriften*, *ό.π.*, 1977, II, 2, σελ. 644.

[104] T. Carlyle, «Signs of the Times», 1829, στο *Critical and Miscellaneous Essays*, Λονδίνο, Chapman & Hall, 1888, σελ. 230-252.

Μια από τις πιο σημαντικές όψεις αυτής της πολεμικής είναι η ρομαντική κριτική της *σύγχρονης πολιτικής* ως *μηχανικού* συστήματος – δηλαδή τεχνητού, «ανόργανου», «γεωμετρικού», χωρίς ζωή και ψυχή. Αυτή η κριτική, μάλιστα, μπορεί να φτάσει ως την αμφισβήτηση του κράτους ως τέτοιου: έτσι, στο ανώνυμο κείμενο του 1796-1797 που ανακαλύφθηκε από τον Franz Rosenzweig και δημοσιεύθηκε με τον τίτλο *Το πιο αρχαίο σύστημα του γερμανικού ιδεαλισμού* (πιθανώς να είχε συνταχθεί από τον νεαρό Σέλλινγκ), βρίσκεται αυτή η έκκληση: «Οφείλουμε να πάμε πέρα από το κράτος! Γιατί κάθε κράτος μεταχειρίζεται αναγκαστικά τα ελεύθερα ανθρώπινα όντα σαν μηχανικό σύστημα γραναζιών *(mechanisches Raderwerk)».* Χωρίς να φθάνουν τόσο μακριά, πολλοί ρομαντικοί θεωρούν το *σύγχρονο κράτος*, θεμελιωμένο στον ατομικισμό, την ιδιοκτησία, τη σύμβαση, τη γραφειοκρατική ορθολογιστική διαχείριση, σαν έναν θεσμό τόσο μηχανικό, ψυχρό και απρόσωπο όσο ένα εργοστάσιο. Κατά τον Νοβάλις, «σε κανένα κράτος η διοίκηση δεν έμοιαζε τόσο απόλυτα με εργοστάσιο όσο στην Πρωσία, μετά τον θάνατο του Φρειδερίκου-Γουλιέλμου του $1^{ου}$». Στο ίδιο πνεύμα, ο Adam Müller, κατήγγελλε αυτούς που έκαναν το κράτος «εργοστάσιο ή ασφαλιστική εταιρεία», ενώ ο Φρήντριχ Σλέγκελ παραπονιόταν για «κάποια μαθηματική αντίληψη για το κράτος και την πολιτική [που] δεν ήταν αντίληψη μόνο του ρεπουμπλικανικού ή του φιλελεύθερου κόμματος αλλά διέπνεε και πολλές παλινορθωτικές κυβερνήσεις[105]».

Συναντάμε τους απόηχους αυτής της ρομαντικής άρνησης του κράτους-μηχανής και της σύγχρονης πολιτικής μέχρι τον $20^{ό}$ αιώνα, στα γραπτά του Martin Buber[106] για παράδειγμα, το 1919, που παρουσιάζουν το κράτος σαν μια άριστα συναρμολογημένη μηχανική κούκλα *(wohlaufgezogene Staatspuppe)* που θέλει να υπο-

---

[105] Βλέπε επίσης τη συλλογή των κειμένων του J. Droz, *Le Romantisme politique en Europe*, Παρίσι, Armand Colin, 1963, σελ. 61, 86, 169. Το κείμενο που αποδίδεται στον Schelling βρίσκεται στο *Materialen zu Schellings philosophischen Anfänge*, επιμ. M. Frank & G. Kurz, Φρανκφούρτη, 1975, σελ. 110.

[106] Martin Buber, (1878-1965)· Ισραηλινός συγγραφέας αυστριακής καταγωγής. (Σ.τ.ε.)

καταστήσει την οργανική ζωή της κοινότητας[107]. Ή ακόμη στην περίφημη αντίθεση του Πεγκύ ανάμεσα στον «μυστικισμό» και την «πολιτική» – δηλαδή ανάμεσα σ' αυτό που διέπεται από ηρωισμό ή από αγιότητα και σ' αυτό που διέπεται από τη σύγχρονη πολιτική ποταπότητα και, ιδιαίτερα, εκείνη των σύγχρονων (κοινοβουλευτικών) μορφών του κράτους.

Οι περισσότεροι από τους ρομαντικούς συμφωνούν στην κριτική που κάνουν στη σύγχρονη (αστική) αντίληψη του *πολιτικού δεσμού*, ως «μαθηματικού» συμβολαίου μεταξύ ατόμων-ιδιοκτητών, και για να καταγγέλλουν το σύγχρονο κράτος ως τεχνητό ικρίωμα «μηχανισμών» και «ισορροπιών», ή ως τυφλή μηχανή που αυτονομείται και συνθλίβει τα ανθρώπινα όντα που τη δημιούργησαν. Ωστόσο, οι εναλλακτικές λύσεις που προτείνονται είναι όχι μόνο διαφορετικές αλλά συχνά και αντικρουόμενες, καθώς κυμαίνονται από την παραδοσιακότροπη επιστροφή σ' ένα «οργανικό κράτος» (γενικά μοναρχικό) του παρελθόντος, μέχρι την αναρχική άρνηση κάθε μορφής κράτους στο όνομα της ελεύθερης κοινωνικής κοινότητας.

4. Η ΟΡΘΟΛΟΓΙΣΤΙΚΗ ΑΦΑΙΡΕΣΗ. Σύμφωνα με τον Μαρξ, η καπιταλιστική οικονομία στηρίζεται σ' ένα σύστημα αφηρημένων κατηγοριών: η αφηρημένη εργασία, η αφηρημένη έννοια της ανταλλαγής, το χρήμα. Για τον Μαξ Βέμπερ, ο εξορθολογισμός βρίσκεται στην καρδιά του σύγχρονου αστικού πολιτισμού, που οργανώνει όλη την πολιτική, κοινωνική και οικονομική ζωή, σύμφωνα με τις απαιτήσεις του ορθολογισμού-του προσανατολισμένου-σε-στόχους *(Zweckrationalität)* –ή εργαλειακού ορθολογισμού– και του γραφειοκρατικού ορθολογισμού. Τέλος, ο Μανχάιμ[108] δείχνει τη

---

107 M. Buber, *Gemeinschaft*, Μόναχο-Βιέννη-Ζυρίχη, Dreiländerverlag, 1919, σελ. 17.

108 Karl Manheim (1893 –1947)˙ Αυστριακός κοινωνιολόγος, καθηγητής στην Φρανκφούρτη, διέφυγε στη Μεγάλη Βρετανία το 1933 όπου έζησε μέχρι τον θάνατό του. Υπέβαλε σε κριτική τη συγκέντρωση της εξουσίας και τη γραφειοκρατικοποίηση της κοινωνίας απέναντι στις οποίες θεωρούσε ότι μόνο η πάλη των τάξεων μπορεί να απαντήσει, μετριάζοντάς τες. Ανάμεσα στα σημαντικότερα βιβλία του είναι: *Το πρόβλημα της κοινωνιολογίας της γνώσης* (1925), *Ιδεολογία*

σχέση ανάμεσα στον εξορθολογισμό, την απομάγευση και την ποσοτικοποίηση στην καπιταλιστική νεωτερικότητα: σύμφωνα μ' αυτόν, «αυτή η μορφή "ορθολογικοποιημένης" και "ποσοτικοποιημένης" σκέψης είναι ριζωμένη σε μια μορφή συμπεριφοράς... απέναντι στα πράγματα και τον κόσμο η οποία... μπορεί να χαρακτηριστεί "αφηρημένη"» και που το ανάλογό της βρίσκεται σ' ένα σύγχρονο οικονομικό σύστημα που στηρίζεται στην ανταλλακτική αξία[109].

Μερικές από τις ρομαντικές κριτικές της ορθολογιστικής αφαίρεσης ωριμάζουν στο εσωτερικό του ίδιου του ορθολογισμού: τέτοια είναι η περίπτωση της εγελιανής και νέο-εγελιανής διαλεκτικής –της οποίας οι σχέσεις με τον ρομαντισμό επισημάνθηκαν από πολλούς συγγραφείς– που έχει σαν σκοπό να αντικαταστήσει τον αναλυτικό ορθολογισμό (το *Verstand*) του *Aufklärung* μ' ένα ανώτερο και πιο συγκεκριμένο επίπεδο της Λογικής (την *Vernunft*). Είναι επίσης η περίπτωση, έναν αιώνα αργότερα, της *Διαλεκτικής του Διαφωτισμού* των Αντόρνο και Χορκχάιμερ, που θέλει να είναι μια «αυτοκριτική του Λόγου», και μια προσπάθεια ν' αντιτάξει στον εργαλειακό ορθολογισμό –στην υπηρεσία της κυριαρχίας πάνω στη φύση και πάνω στα ανθρώπινα όντα– έναν ουσιώδη ανθρώπινο ορθολογισμό.

Συχνά η ιδεολογική πάλη των ρομαντικών ενάντια στην αφαίρεση παίρνει τη μορφή μιας επιστροφής στο *συγκεκριμένο:* στον γερμανικό πολιτικό ρομαντισμό, απέναντι στα αφηρημένα φυσικά δικαιώματα, αντιτίθενται τα συγκεκριμένα, ιστορικά, παραδοσιακά δικαιώματα κάθε χώρας ή περιοχής· *στην* αφηρημένη Ελευθερία, *οι* συγκεκριμένες «ελευθερίες» κάθε κοινωνικής πραγματικότητας· στα καθολικευτικά δόγματα, οι εθνικές ή τοπικές παραδόσεις και στους γενικούς κανόνες ή αρχές, οι συγκεκριμένες, ειδικές, ιδιαίτερες όψεις της πραγματικότητας.

και Ουτοπία (1936), *Δοκίμια για την κοινωνιολογία του πολιτισμού* (1956), κ.λπ. (Σ.τ.ε.)

[109] Κ. Μανχάιμ, *Konservatismus*, *όπ. π.*, σελ. 81.

Μια από τις πιο σημαντικές μορφές αυτής της «σκέψης του συγκεκριμένου» είναι ο *ιστορικισμός:* απέναντι σε μια λογική δήθεν άχρονη και ανθρώπινη/αφηρημένη, οι ρομαντικοί επαναναακαλύπτουν και αποκαθιστούν την ιστορία. Η ιστορική σχολή του δικαίου (Savigny[110], Gustav Hugo), η συντηρητική γερμανική ιστοριογραφία (Ranke[111], Droysen[112]), το κύμα των ιστορικών μυθιστορημάτων (τα έργα του Ουώλτερ Σκοτ, *Η Παναγία των Παρισίων* του Βίκτωρα Ουγκώ, τα αμέτρητα μυθιστορήματα του Αλέξανδρου Δουμά), ο σχετικιστικός ιστορικισμός στις ανθρώπινες επιστήμες στα τέλη του 19ου αιώνα (Ντίλτεϋ, Simmel), είναι αντίστοιχες εκφράσεις αυτής της ρομαντικής ιστορικοποίησης του συνόλου του πολιτισμού.

Η ρομαντική αντίθεση στην ορθολογιστική αφαίρεση μπορεί να εκφραστεί επίσης ως αποκατάσταση των *μη ορθολογικών* ή/και *μη εκλογικευμένων συμπεριφορών*. Αυτό ισχύει, κυρίως, για το *κλασικό* θέμα της ρομαντικής λογοτεχνίας: τον *έρωτα* σαν αγνό συναίσθημα, αυθόρμητη ορμή, ακατανίκητη απέναντι σε κάθε υπολογισμό και ανταγωνιστική με όλες τις ορθολογικές στρατηγικές του γάμου – τον γάμο από οικονομικό συμφέρον, ή «τον γάμο της λογικής». Ή, αλλιώς, μια αναβάθμιση των διαισθήσεων, των ενστίκτων, των συναισθημάτων –έννοιες στενά συνδεδεμένες με την τρέχουσα χρήση του ίδιου του όρου «ρομαντισμός». Αυτή η προσέγγιση μπορεί να οδηγήσει σε μια πιο θετική αποτίμηση της *τρέλας*, ως έσχατης ρήξης του ατόμου με την κοινωνικά εδραιω-

---

[110] Friedrich Karl von Savigny, (1779-1861)· Γερμανός νομικός, ιδρυτής της «ιστορικής σχολής του δικαίου». (Σ.τ.ε.)

[111] Leopold von Ranke (1795-1886)· Γερμανός ιστορικός, συγγραφέας πολυάριθμων ιστορικών βιβλίων που εκδόθηκαν σε 54 τόμους. Υπήρξε ο ιστορικός που εισήγαγε την κριτική μέθοδο της ιστορίας, βασισμένη ολοκληρωτικά στις πηγές. Είναι ιδιαίτερα γνωστή, ακόμα και σήμερα, η τρίτομη *Ιστορία των Παπών στον 16ο και τον 17ο αιώνα*. (Σ.τ.ε.)

[112] Johan Gustav Droysen (1808-1884)· Γερμανός ιστορικός και φιλόλογος, συγγραφέας της *Ιστορίας του Μεγάλου Αλεξάνδρου* (1833) και πολλών έργων για τους ελληνιστικούς χρόνους. Εισήγαγε στην ιστορική μελέτη τον ρόλο της βίας στη διαμόρφωση του κράτους. Υπήρξε βουλευτής στο Επαναστατικό Κοινοβούλιο της Φρανκφούρτης το 1848. (Σ.τ.ε.)

μένη «λογική». Το θέμα του *τρελού έρωτα* στην υπερρεαλιστική ποίηση και λογοτεχνία είναι η πιο ριζοσπαστική του έκφραση.

Αυτή η κριτική του ορθολογισμού μπορεί να πάρει επίσης αρκετά σκοταδιστικές και ανησυχητικές μορφές: ανορθολογισμός, μίσος της λογικής ως «επικίνδυνης», «διαβρωτικής» απέναντι στην παράδοση, θρησκευτικός φανατισμός, μισαλλοδοξία, παράλογη λατρεία του χαρισματικού «αρχηγού», του έθνους, της φυλής, κ.λπ. Αυτά τα στοιχεία είναι παρόντα σε ορισμένα ρεύματα του ρομαντισμού, από τις απαρχές του μέχρι την εποχή μας˙ το να περιορίσουμε όμως ολόκληρη τη ρομαντική κουλτούρα στο ανορθολογικό θα ήταν ένα τερατώδες λάθος, αφού θα καταργούσαμε έτσι τη διαφορά ανάμεσα στο *ανορθολογικό* και το *μηορθολογικό* –δηλαδή ανάμεσα στην προγραμματική άρνηση του ορθολογισμού και την οριοθέτηση των μη περιορίσιμων στον ορθολογισμό ψυχικών σφαιρών– και θα αγνοούσαμε τα ρομαντικά ρεύματα που προέρχονται κατ' ευθείαν από την ορθολογική παράδοση του Διαφωτισμού.

5. Η ΑΠΟΣΥΝΘΕΣΗ ΤΩΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΔΕΣΜΩΝ. Σ' ένα συναρπαστικό απόσπασμα της *Κατάστασης της εργατικής τάξης στην Αγγλία το 1844*, ο Ένγκελς παρατηρεί, όσον αφορά το Λονδίνο, μια ουσιαστική αντίφαση της σύγχρονης ζωής: «Τα εκατοντάδες χιλιάδες άτομα όλων των κατηγοριών και τάξεων που αλληλοσπρώχνονται, δεν είναι όλα ανθρώπινα όντα με τις ίδιες ιδιότητες και την ίδια δυναμικότητα και με την ίδια ανάγκη για ευτυχία;... Και όμως, βλέπονται καθημερινά σαν να μην έχουν τίποτα κοινό, τίποτα να κάνουν τα μεν με τα δε... Αυτή η κτηνώδης αδιαφορία, αυτή η αναίσθητη απομόνωση κάθε ατόμου στο προσωπικό του συμφέρον, γίνεται ακόμη πιο απεχθής και προσβλητική όταν αυτά τα άτομα στριμώχνονται σ' έναν περιορισμένο χώρο[113]». Ο Γερμα-

[113] F. Engels, *The Condition of the Working Class in England in 1844*, Νέα Υόρκη, J.W. Lovell Co., 1887, σελ. 17 (δική μας μετάφραση).

νός ρομαντικός, όμως, Clemens Brentano[114], είχε ήδη αντιδράσει σ' αυτό το φαινόμενο, στις παρατηρήσεις του για το Παρίσι το 1827: «Όλοι αυτοί που έβλεπα, περπατούσαν στον ίδιο δρόμο, ο ένας δίπλα στον άλλο, και παρ' όλ' αυτά ο καθένας έδειχνε να παίρνει τον δικό του μοναχικό δρόμο, κανένας δεν χαιρετούσε τον άλλο, ο καθένας ακολουθούσε το προσωπικό του συμφέρον. Όλο αυτό το πήγαιν' έλα μου φάνηκε σαν την απεικόνιση του ίδιου του εγωισμού. Ο καθένας έχει στο μυαλό του μόνο το συμφέρον του, όπως ο αριθμός του σπιτιού του προς το οποίο σπεύδει[115]».

Πράγματι, οι ρομαντικοί συναισθάνονται με οδύνη την αποξένωση των ανθρώπινων σχέσεων, την καταστροφή των παλιών κοινοτικών, «οργανικών» μορφών της κοινωνικής ζωής, την απομόνωση του ατόμου στο εγωιστικό του εγώ – που αποτελούν μια σημαντική διάσταση του καπιταλιστικού πολιτισμού, του οποίου η πόλη αποτελεί την κορωνίδα. Ο Saint-Preux της *Νέας Ελοΐζας* του Ρουσσώ δεν είναι παρά ο πρώτος μιας μακράς σειράς ρομαντικών ηρώων που νιώθουν μόνοι, χωρίς κατανόηση, ανίκανοι να επικοινωνήσουν αποτελεσματικά με τους ομοίους τους, κι αυτό στο ίδιο το κέντρο της σύγχρονης κοινωνικής ζωής, στην «έρημο της πόλης».

Στις λογοτεχνικές αναπαραστάσεις αυτού του θέματος, εκείνοι που βίωσαν πρώτοι την απομόνωση –τη «μοναξιά μέσα στην κοινωνία[116]»– υπήρξαν κυρίως οι εκλεκτές ψυχές –ο ποιητής, ο καλλιτέχνης, ο στοχαστής– μετά τον Φλωμπέρ όμως, ειδικά στη *Συναισθηματική αγωγή*, πολλά έργα παρουσιάζουν και αναλύουν την αποτυχία της επικοινωνίας ως την καθολική –και τραγική– κατά-

---

[114] Clemens Brentano (1778-1842)· ρομαντικός Γερμανός συγγραφέας και ποιητής, έγραψε και δημοσίευσε λαϊκούς μύθους, μυθιστορήματα, διηγήματα και ποιήματα. Η ζωή του γεμάτη ερωτικές απογοητεύσεις και περιπέτειες υπήρξε ταυτισμένη με τα ρομαντικά ιδεώδη του.(Σ.τ.ε.)

[115] Αναφέρεται από τον C. Träger, στο «Des Lumières à 1830», *ό.π.*, σελ. 99.

[116] Για μια συζήτηση αυτής της έννοιας, της ιστορίας της και της έκφρασής της στα μυθιστορήματα των Προυστ, Μαλρώ, Μπερνανός, Καμύ και Sarraute, βλέπε R. Sayre, ***Solitude in Society. A Sociological Study in French Literature***, Κέιμπριτζ, Μασ., Harvard UP, 1978.

σταση όλων των ανθρώπινων όντων στη σύγχρονη κοινωνία. Τις αντανακλάσεις αυτής της ανησυχίας τις βλέπουμε όχι μόνο στο επίπεδο της θεματικής, αλλά επίσης στις λογοτεχνικές μορφές, όπως ο εσωτερικός μονόλογος, ή η αφήγηση που δεν γνωρίζει προκαταβολικά τα πάντα– δηλαδή εκείνη όπου ο αφηγητής βρίσκεται εγκλωβισμένος στην ίδια του τη συνείδηση και δεν καταφέρνει παρά μόνο πολύ τμηματικά ή και καθόλου να διεισδύσει στην υποκειμενικότητα του άλλου: ένα χαρακτηριστικό –αν και ακραίο– παράδειγμα είναι ο Μαρσέλ Προυστ του *Αναζητώντας τον χαμένο χρόνο*.

Η σύγχρονη λογοτεχνία παρουσιάζει ταυτόχρονα διάφορες προσπάθειες επανανακάλυψης της χαμένης κοινότητας και απεικόνισής της μέσα στο φανταστικό σύμπαν: ο κύκλος των αγνών ψυχών, συγκεντρωμένων γύρω από τον Daniel d' Arthez, στις *Χαμένες ψευδαισθήσεις* του Μπαλζάκ, οι κοινότητες των τυχοδιωκτών, των πολεμιστών και των επαναστατών στα μυθιστορήματα των Μαλρώ και Σαιντ Εξυπερύ, για να αναφέρουμε μόνο αυτά.

Αυτή η διπλή έννοια –η οξύτατη συνειδητοποίηση της ριζικής επιδείνωσης της ποιότητας των ανθρώπινων σχέσεων μέσα στη νεωτερικότητα και η νοσταλγική αναζήτηση της αυθεντικής κοινότητας– σε καμία περίπτωση δεν περιορίζεται μόνο στη λογοτεχνία. Παρουσιάζεται επίσης και στη ζωγραφική τέχνη. Σ' έναν πίνακα του γερμανού εξπρεσιονιστή Auguste Macke με τον τίτλο *Περιπατητές*, βλέπουμε κάποιες ανθρώπινες φιγούρες, κάθε μια σε διαφορετικό επίπεδο και προσανατολισμένη σε μια διαφορετική κατεύθυνση, με τα πρόσωπα θλιμμένα, κλειστά, ουδέτερα. Αυτή η εικόνα θα ταίριαζε θαυμάσια ως εικονογράφηση των αποσπασμάτων του Ένγκελς και του Brentano που μόλις παραθέσαμε. Ας σκεφτούμε επίσης τους πίνακες του αμερικανού Edward Hopper, στους οποίους όλα –η επιλογή του θέματος, η ποιότητα των φωτοσκιάσεων, η διάταξη των επιφανειών– ενισχύουν μια αποπνικτική αίσθηση μοναξιάς των ατόμων. Στη ζωγραφική, προφανώς συναντούμε και σκηνές –εξιδανικευμένες και νοσταλγικές– δεμένων ομάδων, αλληλεγγύης και αρμονίας, όπως στις σκηνές της αγροτικής ή της εξωτικής ζωής.

Αυτή η θεματική παίζει ταυτόχρονα κυρίαρχο ρόλο και στη σκέψη. Ένα πρωταρχικό στοιχείο του υπαρξισμού είναι το άγχος του ατόμου, τού εγκλωβισμένου στην ύπαρξή του και στον θάνατό του. Αυτό οδηγεί τους θρησκευόμενους υπαρξιστές να θεωρούν την αναζήτηση του Θεού πρωταρχικά ως αναζήτηση μιας αυθεντικής επικοινωνίας: η σχέση *Ich-Du* του Martin Buber. Έτσι στον χριστιανισμό, σύμφωνα με τον Νικόλαο Μπερντιάεφ, «από οντολογικής απόψεως, η μοναξιά εμπεριέχει μια φλογερή επιθυμία του Θεού ως υποκειμένου, ως "Εσύ"[117]».

Πρέπει όμως να υπενθυμίσουμε ότι, εντελώς έξω από τα υπαρξιστικά ρεύματα –κοσμικά και θρησκευτικά–, αυτός ο προβληματισμός βρήκε την κοινωνιολογική-θεωρητική του έκφραση, αφ' ενός στο κλασικό έργο του Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, που θεμελιώνει μια αντίθεση ανάμεσα στις κοινότητες του παρελθόντος, τις δεμένες με οργανικούς δεσμούς, και τη σύγχρονη κοινωνία με τον μηχανικό και συμβατικό χαρακτήρα, και αφ' ετέρου στις εργασίες του Charles Cooley πάνω στις «πρωτογενείς σχέσεις».

4. *Η γένεση του φαινομένου*

Προσεγγίζοντας το ερώτημα για τις ρίζες του ρομαντισμού, πρέπει πρώτα να κάνουμε μια σαφή διάκριση ανάμεσα στις λέξεις και τα πράγματα, ανάμεσα στη λεξικολογική ιστορία (των όρων «ρομαντικός», «ρομαντισμός» κ.λπ.) και την ιστορία του πολιτιστικού φαινομένου που αναλύουμε εδώ, γνωρίζοντας πάντα ότι αυτά τα δύο είναι στενά συνδεδεμένα μεταξύ τους. Το φαινόμενο υπάρχει περισσότερο από μισό αιώνα πριν αρχίσουν να χρησιμοποιούνται ουσιαστικά όπως «ρομαντισμός», «ρομαντικισμός», *romanticism* (αγγλικά), *Romantik* (γερμανικά), για να χαρακτηρίσουν σύγχρονα πολιτιστικά κινήματα. Αντιθέτως, τα επίθετα – ρομαντικός, *romantic, romantisch*– εμφανίζονται πολύ *πριν* την πραγματική εμφάνιση του φαινομένου, αλλά χωρίς να έχουν απο-

[117] N. Berdiaev, *Solitude and Society*, Λονδίνο, Centenary Press, 1938, σελ. 97.

κτήσει ακόμη τη μεταγενέστερη σημασία διανοητικού και καλλιτεχνικού ρεύματος.

Φαίνεται ότι ο Φρήντριχ Σλέγκελ είναι αυτός που πρώτος, στο γύρισμα του 19ου αιώνα, συνέδεσε το επίθετο μ' ένα φιλοσοφικολογοτεχνικό κίνημα – αυτό του πρώτου γερμανικού ρομαντισμού[118]. Στη συνέχεια, μέσω μιας αργής και περίπλοκης διαδικασίας, τα ουσιαστικά καθιερώθηκαν για την ονομασία πολιτιστικών τάσεων, τόσο των σύγχρονων όσο και του πρόσφατου παρελθόντος. Στην Αγγλία, η σχολή «των ποιητών των λιμνών» – Κόλεριτζ, Γουέρντσγουορθ, Southey, που έκαναν την πρώτη τους εμφάνιση τα τελευταία χρόνια του 18ου αιώνα– δεν απέκτησε παρά *αναδρομικά*, πολλές δεκαετίες αργότερα, τον χαρακτηρισμό ρομαντική[119]. Όσο για τη Γαλλία, η χρήση του ουσιαστικού επεκτείνεται κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1820, για να ορίσει το νέο λογοτεχνικό κίνημα του Βινύ, του Λαμαρτίνου και του Ουγκώ.

Εντούτοις, η χρησιμοποίηση των επιθέτων ανάγεται στον 17ο αιώνα, προπάντων στην Αγγλία και τη Γερμανία. Τα χρησιμοποιούν στην αρχή για να προσδιορίσουν κάθε τι που αντιλαμβάνονται ως χαρακτηριστικό των «μυθιστορημάτων» («romans»), μεσαιωνικών και μεταγενέστερων: έξαρση των συναισθημάτων, υπερβολή, υπερφυσικό, ιπποτισμός, κ.λπ. Τα δύο σημεία εστίασης είναι η συγκίνηση και η ελευθερία της φαντασίας. Αξίες αρνητικές τον 17ο αιώνα, γίνονται ολοένα και περισσότερο θετικές κατά τη διάρκεια του 18ου, όταν το επίθετο αρχίζει να χρησιμοποιείται συχνά σε σκηνές της φύσης, με μια χρήση συγγενή αλλά διαφορετική. «Ρομαντικό... είναι το τοπίο που βλέποντάς το δοκιμάζουμε την αίσθηση της φύσης, ή του αλλοτινού επικού μεγαλείου, ή και το ένα και το άλλο, ανάμικτα: ερείπια μέσα σε μια άγρια φύση. Αλλά το ίδιο ρομαντική είναι και η ευαισθησία που είναι ικανή να

[118] Βλέπε L. Furst, *Romanticism*, Λονδίνο, Methuen, 1969, 1976, σελ. 7· και *European Romanticism: Self-Definition*, ό.π., σελ. 4-9.
[119] L. Furst, *Romanticism*, ό.π., σελ. 11.

ανταποκριθεί σ' αυτό το θέαμα[120]...». Αν στους συνειρμούς που ήδη αναφέρθηκαν προστεθεί το γοτθικό από τη μία και το ουτοπικό από την άλλη [όπως στην φράση που ακολουθεί, η οποία αναφέρεται στις βιβλικές προφητείες: «... *a romantick state, that never has nor ever will be*[121]» (1690: «ένα ρομαντικό κράτος που ούτε υπήρξε ούτε και θα υπάρξει ποτέ»)], θα προσμετρήσουμε σε ποιο βαθμό η γλωσσική προϊστορία προεικονίζει ήδη το πολιτιστικό φαινόμενο.

Πότε όμως αυτό αρχίζει ακριβώς; Σ' αυτό το σημείο κυριαρχεί μεγάλη σύγχυση. Ανάλογα με το αν ενδιαφέρεται κανείς για την μία ή την άλλη εθνική παράδοση, χρονολογεί την εμφάνιση του φαινομένου ενωρίτερα ή μεταγενέστερα: έτσι ο αγγλικός ρομαντισμός θα γεννηθεί με τους Κόλεριτζ και Γουέρντσγουορθ στην καμπή του 19ου αιώνα, ενώ ο γαλλικός μόλις τη δεύτερη δεκαετία του 19ου. Προσφάτως, η πλειοψηφική τάση ήταν να παίρνουν τοις μετρητοίς τις ιδιότητες του ρομαντισμού που του αποδόθηκαν είτε από τους σύγχρονους είτε από τη μεταγενέστερη παράδοση, με λίγα λόγια να ταυτίζουν τις λέξεις με τα πράγματα.

Κατά συνέπεια, συνήθιζαν να μη δέχονται ότι ο ρομαντισμός εμφανίζεται πριν από τη γαλλική Επανάσταση. Ο,τιδήποτε, στις παλαιότερες εποχές, έμοιαζε λίγο ή πολύ μ' αυτό που είχε συμφωνηθεί να ονομάζεται ρομαντισμός βαπτίσθηκε «προ-ρομαντικό[122]». Ενίοτε ανακαλύπτονταν διαφορετικοί όροι για τον χαρα-

---

[120] Ph. Lacoue-Labarthe και J.-L. Nancy, «Avant-Propos», *L' Absolu littéraire: théorie de la littérature du romantisme allemand, ό.π.*, σελ. 12· βλέπε επίσης L. Furst, *Romanticism, ό.π.*, σελ. 12-13, και «Romantic», στο R. Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, Νέα Υόρκη, Oxford UP, 1976.

[121] *A New English Dictionary on Historical Principles*, επιμ. J.A.H. Murray, Οξφόρδη, Clarendon Press, 1914.

[122] Βλέπε, σαν παράδειγμα, *Histoire de la littérature anglaise*, Παρίσι, Hachette, 1965, τ. 2, όπου περιγράφεται πολύ καλά ο κατ'εξοχήν ρομαντικός χαρακτήρας της περιόδου από το 1760 και μετά, ταυτόχρονα όμως συνεχίζει να χαρακτηρίζεται αυτή η περίοδος ως «προ-ρομαντική» (σελ. 882). Ο P. Van Tieghem ήταν εκείνος που συνέβαλε περισσότερο απ' όλους στη διάδοση αυτής της έννοιας στη Γαλλία, κυρίως με το βιβλίο του *«Préromantisme»*, («Προ-ρομαντισμός»), Παρίσι, Rieder-Alcan, 2 τ., 1924-1930.

κτηρισμό των «προ-ρομαντικών» περιόδων και κινημάτων: το γερμανικό *Sturm und Drang* ονομάστηκε «Η εποχή του Πνεύματος» και, σύμφωνα μ' ένα άρθρο του αμερικανού κριτικού Northrop Frye, το δεύτερο ήμισυ του 18^{ου} αιώνα στην Αγγλία έγινε η «Εποχή της Ευαισθησίας[123]».

Υπήρξαν ωστόσο και ετερόδοξες φωνές. Στη διάρκεια της άνθησης του ρομαντισμού κατά το πρώτο μισό του 19^{ου} αιώνα, ο Alfred Michiels, στο βιβλίο του *Ιστορία των λογοτεχνικών ιδεών στη Γαλλία* (1842), αναγνώρισε ότι στο έργο του Louis-Sébastien Mercier, του οποίου η λογοτεχνική σταδιοδρομία αρχίζει στα χρόνια της δεκαετίας του '60 του 18^{ου} αιώνα, εμπεριέχονταν ήδη ολόκληρος ο ρομαντισμός[124]. Το 1899, ο H.A. Beers εξέδωσε το βιβλίο *History of English Romanticism in the Eighteenth Century* και το 1912 εμφανίστηκε *Ο Ρομαντισμός στη Γαλλία τον 18^{ο} αιώνα* του Daniel Mornet. Προσφάτως, όμως, υπήρξε μια αυξανόμενη τάση επέκτασης της έννοιας του ρομαντισμού αυτού καθεαυτού μέχρι την καρδιά του 18^{ου} αιώνα[125].

Πράγματι, στο πλαίσιο της αντίληψής μας για το ρομαντικό φαινόμενο, γίνεται προφανές ότι η γένεσή του τοποθετείται στη διάρκεια αυτού που έχουμε συνηθίσει να αποκαλούμε «ο Αιώνας του Διαφωτισμού» και, ακριβέστερα, προς τα μέσα αυτού του αιώνα. Σ' αυτό συμφωνούμε απόλυτα με την άποψη του Jacques Bousquet, που εξέδωσε στο παρελθόν μια *Ανθολογία του ρομαντικού 18^{ου} αιώνα*[126]. Γι' αυτόν τον ερευνητή και θεωρητικό του ρο-

---

[123] Βλέπε N. Frye «Towards Defining an Age of Sensibility», στο *Eighteenth Century English Literature: Modern Essays in Criticism*, επιμ. J. L. Clifford, Νέα Υόρκη, 1959.

[124] Βλέπε J. Bousquet, *Anthologie du XVIIIe siècle romantique*, Παρίσι, Pauvert, 1972, σελ. 370.

[125] Ας αναφέρουμε, για την αγγλική λογοτεχνία, μερικούς πρόσφατους τίτλους: D. Aers, J. Cook, D. Punter, *Romanticism and Ideology: Studies in English Writing, 1765-1830*, Λονδίνο, Routledge & Kegan Paul, 1981· M. Butler, *Romantics, Rebels and Reactionaries: English Literature and its Background, 1760-1830*, Νέα Υόρκη, Oxford UP, 1982· *English Romantic Hellenism, 1700-1824*, T. Webb (επιμ.), Totowa, N.J. Barnes and Noble Books, 1982.

[126] J. Bousquet, *Anthologie du XVIIIe siècle romantique*, ό.π.

μαντισμού, κυρίως του γαλλικού, αλλά όχι μόνον, ο ρομαντισμός αντιπροσωπεύει ένα τεράστιο πολιτιστικό κίνημα στενά συνδεδεμένο με το «σύνολο του σύγχρονου πολιτισμού». Δικαίως παρατηρεί ότι «οι πολιτισμοί δεν έχουν μια απόλυτη αρχή ή τέλος. Ωστόσο, δεν είναι αδύνατο να δεις σε ποια περίοδο, αν όχι σε ποια στιγμή, μια πολιτιστική τάση υπερέχει των υπολοίπων». Σύμφωνα μ' αυτόν, επομένως, αν και στον $17^{ο}$ αιώνα μπορούμε να διακρίνουμε «προαγγελτικές ενδείξεις» και στο πρώτο μισό του $18^{ου}$ αιώνα εμφανίζονται ρομαντικά έργα, που όμως «παραμένουν μειοψηφικά», στο δεύτερο μισό αυτού του αιώνα συντελείται μια «ανατροπή»· και «η περιπέτεια που ξεκινά γύρω στο 1760 δεν έχει τελειώσει ούτε σήμερα ακόμη... ανήκουμε πάντα στη μεγάλη ρομαντική εποχή[127]».

Κι άλλοι, εκτός από τον Bousquet, επεσήμαναν τις «πρόδρομες ενδείξεις» του ρομαντισμού του $18^{ου}$ αιώνα και κυρίως ο Pierre Barbéris, ο οποίος παρατήρησε μια αλληλουχία που οδηγεί στον ρομαντισμό στο έργο «μοραλιστών» όπως ο Fénelon, ο Saint-Simon και ο La Bruyère. Ο Barbéris σχολιάζει το κύριο έργο του τελευταίου ως εξής: «Αφού ήδη η αστική τάξη έχει σφετεριστεί μεγάλα τμήματα της κοινωνικής ζωής και ήδη θριαμβεύει ο σιδερένιος της νόμος, τι βάρος μπορούν να έχουν στα μάτια ενός ανθρώπου με καρδιά διψασμένη για δικαιοσύνη οι αξιώσεις της για καλύτερη εξήγηση του φυσικού σύμπαντος; Οι απαιτήσεις αυτού που θα μπορούσε, ήδη, να ονομαστεί το *συναίσθημα* επιφέρουν την καταδίκη κάθε σκληρότητας και κάθε βαρβαρότητας. Εκεί υπάρχει, εν σπέρματι, και η επιστροφή στη θρησκεία που θα επιβεβαιωθεί στο έργο του Ρουσσώ και η καταδίκη μιας "προόδου"

---

[127] *Στο ίδιο*, σελ. 18, 118. Βλέπε επίσης τη διατριβή του J. Bousquet: *Définition et valeur de la notion de romantisme comme catégorie de l' histoire culturelle*, Thèse complémentaire de lettres, Σορβόνη, Παρίσι, 1964. Παρά τον μεγάλο αριθμό κοινών σημείων με τη δική μας αντίληψη για τον ρομαντισμό, αυτή του Bousquet αποκλίνει όσον αφορά την ουσία: διότι γι' αυτόν, ο ρομαντισμός είναι ουσιαστικά ένας ατομικισμός και γι' αυτό βρίσκεται σε αρμονία με τον οικονομικό ατομικισμό (βλέπε παραπάνω τη συζήτησή μας για την ατομικιστική διάσταση του ρομαντισμού).

που δεν έκανε να βασιλέψει περισσότερη αγάπη, παρά μόνο καινούργιες μορφές ισχύος και βιαιοπραγιών. Ήδη στους *Χαρακτήρες*, το συναίσθημα εξεγείρεται ενάντια σε ορισμένες αξιώσεις ενός "μοντερνισμού" περισσότερο τεχνικού παρά ανθρώπινου[128]».

Μπορούμε ν' ανατρέξουμε όμως ακόμη πιο πίσω. Στο έργο του Λούθηρου και των Γερμανών μεταρρυθμιστών, εμπεριέχεται μια σφοδρή καταγγελία της εποχής τους, όπου το μεγάλο εμπόριο και οι χρηματιστικές συναλλαγές βρίσκονται σε πλήρη άνθηση, μια καταδίκη της τοκογλυφίας, της φιλαργυρίας και του πνεύματος του κέρδους, μια εξύμνηση της παραδοσιακής αγροτικής κοινωνίας, η νοσταλγία ενός χαμένου χρυσού αιώνα – θεματολογία που στηρίζεται σ' ένα θεολογικό ρεύμα διαδεδομένο ήδη στον Μεσαίωνα[129].

Θα μπορούσε αντίστοιχα ν' αναφερθεί η –κοσμική ή παγανιστική– παράδοση του «βουκολισμού» στην Αναγέννηση και στον 17° αιώνα, που επιλέγει ως πρότυπο τη ρωμαϊκή Αρχαιότητα, και ειδικά τον Οράτιο και τον Βιργίλιο. Αυτοί οι τελευταίοι αντιπαραθέτουν την πόλη, χώρο εμπορίου όπου βασιλεύουν η φιλοδοξία και η φιλαργυρία, αιτίες της ανασφάλειας, με την ύπαιθρο που διατηρεί πάντα τα χνάρια ενός παρελθόντος απόλυτης ευτυχίας. Χωρίς αμφιβολία, η περισσότερο γνωστή έκφραση είναι το *«Beatus ille, qui procul negotiis...»* του Οράτιου: «Ευτυχής, όποιος, μακριά από τις έγνοιες του επαγγέλματος, / Όμοιος με την προπατορική φυλή των θνητών, / Δουλεύει με τα βόδια του την πατρογονική του γη, / Απαλλαγμένος από κάθε χρηματικό χρέος[130].»

---

[128] P. Barbéris, *Aux sources du réalisme: aristocrates et bourgeois*, Παρίσι, UGE, 1978, σελ. 339· βλέπε επίσης σελ. 330-340. Στο «Romantik und neuromantische Bewegungen» (στο *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften*, Στουτγάρδη, 1953), ο P. Honigsheim βλέπει στον Φενελόν, στους ιανσενιστές, κ.λπ., «τους προδρόμους» του ρομαντισμού (σελ. 27).

[129] Βλέπε R.H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, Νέα Υόρκη, Harcourt Brace Jovanovich, 1926, κεφ. 2, μέρος 2.

[130] Οράτιος, *Επωδοί*, 2, 1-4. Βλέπε τη συζήτηση στο R. Sayre, *Solitude in Society*, *ό.π.*, σελ. 21-23. Σ' αυτό το θέμα βλέπε επίσης R. Williams, *The Country and the City*, Νέα Υόρκη, Oxford UP, 1973, κεφ. 3 και 4.

Υπάρχει επομένως μια «προϊστορία» του ρομαντισμού που έχει τις ρίζες της στην αρχαία ανάπτυξη του εμπορίου, του χρήματος, των πόλεων, της βιομηχανίας, και η οποία εμφανίζεται αργότερα, κυρίως στην Αναγέννηση, από αντίδραση στην εξέλιξη, και τις βίαιες επιταχύνσεις της «προόδου» προς τη νεωτερικότητα. Όπως ακριβώς το αντίθετό του, ο καπιταλισμός, έτσι και ο ρομαντισμός βρίσκεται υπό εκκόλαψη για μια μεγάλη ιστορική περίοδο. Όμως σαν ολοκληρωμένες δομές –ως *Gesamtkomplexe*–, αυτοί οι δύο ανταγωνιστές δεν γεννιούνται πραγματικά παρά μόνο τον 18° αιώνα.

Σε ό,τι αφορά στην περίοδο που αναφέραμε, δεν μπορούμε να μιλάμε ακόμη για συνολική κοσμοαντίληψη· πρόκειται μάλλον για στοιχεία αυτού του συνόλου που θα γίνει αργότερα ο ρομαντισμός, τα οποία εντάσσονται πάντα στο πλαίσιο άλλων και παλαιότερων μορφών σκέψης και ευαισθησίας. Διότι, για την ακρίβεια, ο ρομαντισμός ως συνολική πολιτιστική απάντηση σ' ένα καθολικό κοινωνικό-οικονομικό σύστημα, είναι ένα ιδιαζόντως *σύγχρονο* φαινόμενο. Αντιστοιχεί σ' ένα «ποιοτικό άλμα» στην ιστορική εξέλιξη των κοινωνιών, στον ερχομό μιας καινούργιας τάξης πραγμάτων χωρίς προηγούμενο, σαφώς αντιτιθέμενης με όλες τις προηγούμενες.

Ο περίφημος Αυστρο-Ουγγαρέζος οικονομολόγος, Karl Polanyi, στο βιβλίο του *Ο μεγάλος μετασχηματισμός: οι πολιτικές και οικονομικές απαρχές της εποχής μας* (1944), δικαίως υπογραμμίζει τον εντελώς πρωτοφανή χαρακτήρα αυτής της μεταβολής. Σύμφωνα μ' αυτόν, πρόκειται για μια «μεταμόρφωση της κάμπιας» στην οποία, για πρώτη φορά στην ιστορία της ανθρωπότητας, το οικονομικό στοιχείο, υπό τη μορφή της αυτορρυθμιζόμενης αγοράς, καθίσταται αυτόνομο και κυρίαρχο ως προς το σύνολο των κοινωνικών θεσμών· ταυτόχρονα, στο επίπεδο της κοινωνικής ψυχολογίας, *ένα* ανάμεσα στα πολλά κίνητρα που διείπαν τις παλαιότερες κοινωνίες (έθιμο, δικαίωμα, μαγεία, θρησκεία, κ.λπ.) καταλαμβάνει τα πρωτεία: εκείνο του κέρδους. Μέσα από μια τριπλή διαδικασία ενοποίησης, επέκτασης και χειραφέτησης της οικονομίας της αγοράς, καταλήγουμε σε μια συνολική ανατροπή

των αρχών που καθοδηγούσαν όλες τις κοινωνίες του παρελθόντος, η οποία συνίσταται στην «εξάρτηση της ίδιας της ουσίας της κοινωνίας από τους νόμους της αγοράς[131]».

Αυτό που πρωτύτερα ήταν ένα μέσο γίνεται αυτοσκοπός· αυτό που ήταν σκοπός γίνεται απλό μέσο. Ο Ρουσσώ έχει συναίσθηση αυτής της ιλιγγιώδους και με τεράστιες επιπτώσεις ανατροπής όταν, το 1764, στις *Επιστολές γραμμένες από το βουνό*, απευθύνεται ως εξής στους αστούς της Γενεύης αναφορικά με την πολιτική τους ζωή: «Οι αρχαίοι λαοί δεν αποτελούν πλέον πρότυπο για τους σύγχρονους· τους είναι πάρα πολύ ξένοι απ' όλες τις απόψεις. Εσείς κυρίως, οι κάτοικοι της Γενεύης, κρατήστε τη θέση σας... Δεν είστε ούτε Ρωμαίοι ούτε Σπαρτιάτες· δεν είστε ούτε καν Αθηναίοι. Αφήστε στην άκρη αυτά τα μεγάλα ονόματα που δεν σας ταιριάζουν καθόλου. Είστε έμποροι, τεχνίτες, αστοί, πάντα απασχολημένοι με τα ατομικά τους συμφέροντα, τη δουλειά τους, τις συναλλαγές τους, το κέρδος τους· *άνθρωποι για τους οποίους ακόμη κι η ίδια η ελευθερία δεν είναι παρά μόνο ένα μέσο ανεμπόδιστης απόκτησης και ασφαλούς κατοχής* (υπογραμμισμένο από εμάς)[132].»

Η απόκτηση ιδιοκτησίας, ορίστε τι γίνεται αξία καθεαυτή· έτσι, στον 18° αιώνα, όπως το παρατηρεί ο βρετανός ιστορικός των ιδεών Alfred Cobban, «τα απόλυτα δικαιώματα της ατομικής ιδιοκτησίας είχαν περιβληθεί, αυτά καθ'εαυτά και τελείως ανεξάρτητα από την εκπλήρωση κάποιας λειτουργίας, μ' έναν καθαγιασμένο χαρακτήρα, τον οποίο ουδέποτε διέθεταν μέχρι εκείνη τη

---

[131] K. Polanyi, *La Grande Transformation: aux origines politiques et économiques de notre temps*, Παρίσι, Gallimard, 1983, σελ. 70, 106· βλέπε επίσης τον πρόλογο του L. Dumont, και σελ. 54, 71, 85-86.

[132] J.-J. Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, Νωσατέλ, Ides et Calendes, 1962, σελ. 284 (lettre IX). Βλέπε Μαρξ: «Μόνο στον 18ο αιώνα... οι διάφορες μορφές της κοινωνικής συλλογικότητας αντιμετωπίζονται από το άτομο σαν απλό μέσο για την πραγματοποίηση των ατομικών του στόχων, σαν εξωτερική αναγκαιότητα» (*Grundrisse*, επιμ. D. McLellan, Νέα Υόρκη, Harper and Row, 1971, σελ. 17).

στιγμή[133]». Σ' αυτό το πλαίσιο πρέπει να κατανοήσουμε τη ριζική κριτική στην ατομική ιδιοκτησία, όπως διαμορφώνεται από τον Ρουσσώ στους δύο *Λόγους* του.

Στη μακρόχρονη και αργή μετάβαση από τον φεουδαλισμό στον καπιταλισμό, οι ιστορικοί και οι οικονομολόγοι συμφωνούν γενικά για την ύπαρξη δύο ιδιαίτερων στιγμών, δύο σημείων ρήξης: κατ' αρχάς η Αναγέννηση, σε διαφορετικές στιγμές ανάλογα με τη χώρα, περίοδος χαλάρωσης των μεσαιωνικών κοινωνικών δεσμών και απαρχή της διαδικασίας της «πρωταρχικής συσσώρευσης»˙ στη συνέχεια, και καθοριστικά, η βιομηχανική επανάσταση του 18ου αιώνα που καταλήγει στην ηγεμονία ενός καπιταλιστικού συστήματος παραγωγής το οποίο στηρίζεται στους νόμους της αγοράς. Αυτή επομένως τη δεύτερη και τελευταία στιγμή –όταν οι πριν από καιρό ενεργές τάσεις μετασχηματίζονται σε σύστημα, όταν έχουν τεθεί οι βάσεις της σύγχρονης βιομηχανίας και όταν συγκεκριμενοποιείται η κυριαρχία της αγοράς στο σύνολο της κοινωνικής ζωής– ξεπροβάλλει και ο ρομαντισμός.

Κι όμως, απ' αυτή τη γενίκευση της αγοράς, δεν εξαιρούνται καθόλου ο πολιτισμός, η τέχνη και η λογοτεχνία˙ διανοούμενοι, καλλιτέχνες και συγγραφείς γίνονται, στο δεύτερο μισό του 18ου αιώνα, ασύγκριτα περισσότερο από πριν, ελεύθεροι διακινητές των πολιτιστικών τους προϊόντων στις διάφορες αγορές. Ολοένα και περισσότερο το σύστημα της χορηγίας υποχωρεί προς όφελος της αγοράς βιβλίων και πινάκων. Επομένως, οι παραγωγοί της κουλτούρας βρίσκονται αντιμέτωποι με την αντίφαση ανάμεσα στην αξία χρήσης και την ανταλλακτική αξία των ίδιων τους των προϊόντων˙ το καινούργιο κοινωνικο-οικονομικό σύστημα τους αγγίζει μέχρι τα μύχιά τους.

Η κοινωνικο-οικονομική αλλαγή συνοδεύεται από μια ιδεολογική εξέλιξη που αρχίζει από την Αναγέννηση, οδηγείται όμως στις ακραίες συνέπειές της μόνο στο δεύτερο μισό του 18ου αιώνα: τον συστηματικό σκεπτικισμό, τον ορθολογισμό, το επιστη-

[133] A. Cobban, *Edmund Burke and the Revolt against the Eighteenth Century*, Λονδίνο, George Allen & Unwin, 1929, σελ. 202.

μονικό και τεχνολογικό πνεύμα, τον υλισμό, τον «αριθμητικό» ατομισμό (Simmel). Στο πνεύμα του Διαφωτισμού, συχνά χρησιμοποιείται το μοντέλο των φυσικών και μαθηματικών επιστημών για την κατανόηση του ανθρώπινου όντος και την επίλυση των προβλημάτων του. Πνεύμα που αποκτά μια μορφή ιδιαίτερα εμπειρική και ωφελιμιστική στην Αγγλία με τους Λοκ, Χιουμ και κυρίως τον Μπένθαμ.

Ο ρομαντισμός, λοιπόν, στο τέλος του 18ου αιώνα, αποτέλεσε μια διαμαρτυρία ενάντια σ' αυτό το φαινόμενο συνολικά – ενάντια στις πολλαπλές χωρίς προηγούμενο συνέπειες της οικονομίας της αγοράς, και κυρίως τη διείσδυσή της στην πολιτιστική ζωή, αλλά και ενάντια σε μερικές ιδεολογικές όψεις του πνεύματος του Διαφωτισμού, ιδιαίτερα στις πλευρές τις πιο στενά δεμένες με την καινούργια «πραγμοποίηση» της ζωής, που μετέβαλαν τις ανθρώπινες προσδοκίες σε εγωιστικούς υπολογισμούς. Κι αν είναι αλήθεια, όπως το επεσήμανε ο Έρικ Χόμπσμπαουμ, ότι η ρομαντική κριτική αυτής της περιόδου δεν στρέφεται πάντα ενάντια σε μια αστική τάξη που δεν έχει κατακτήσει ακόμα την πολιτική εξουσία, –τα ρομαντικά θέματα μπορούν να χρησιμοποιηθούν ακόμα και για «την εξύμνηση των μεσαίων στρωμάτων[134]»– είναι επίσης αλήθεια ότι, για να παραθέσουμε μια εξέχουσα ιστορικό της βρετανικής λογοτεχνίας, «το πιο εμφανές χαρακτηριστικό, κοινό σε όλες τις μορφές της τέχνης των δυτικών εθνών, από το 1750 και μετά, ήταν η άρνησή τους να επικροτήσουν τον σύγχρονο κοινωνικό κόσμο[135]...».

Μέχρι τώρα, έχουμε μιλήσει για τις απαρχές του ρομαντισμού με γενικούς όρους, χωρίς να επιμείνουμε στις συγκεκριμένες χώρες στις οποίες πραγματοποιήθηκε αυτή η γέννηση. Τίθεται λοιπόν το ακόλουθο ερώτημα: μπορούμε να εντοπίσουμε την πηγή του ρομαντισμού περισσότερο σε μία χώρα παρά σε μία άλλη, όπως κατά καιρούς ισχυρίστηκαν ορισμένοι; Κατ' αρχάς, ένα στοι-

---

[134] E.J. Hobsbawm, *The Age of Revolution*, 1789-1848, Νέα Υόρκη, New American Library, 1962, 1964, σελ. 306.
[135] M. Butler, *Romantics, Rebels and Reactionaries*, ό.π., σελ. 16.

χείο μοιάζει προφανές, το ότι δηλαδή ο «πυρήνας[136]» ή το επίκεντρο του φαινομένου μπορεί να εντοπιστεί σε τρεις χώρες: στη Γαλλία, την Αγγλία, τη Γερμανία. Σ' αυτές τις σχετικά «ανεπτυγμένες» χώρες, ο ρομαντισμός ξεπροβάλλει ενωρίτερα, στο δεύτερο ήμισυ του 18^{ου} αιώνα, με τον πιο σαφή και έντονο τρόπο. Επιπλέον, αυτές οι χώρες άσκησαν, αλλού και μεταγενέστερα, μια μαζική επιρροή στην εκκόλαψη και την ανάπτυξη των ρομαντισμών.

Υπάρχει όμως μια χώρα που να έδωσε την πρώτη ώθηση, η οποία να προηγείται χρονολογικά και να επηρεάζει με αποφασιστικό τρόπο τη γένεση του ρομαντισμού στις δύο άλλες, δικαιούμενη έτσι τον τίτλο του δημιουργού αυτού του τεράστιου κινήματος της σκέψης και της τέχνης; Πράγματι, η Γερμανία και η Αγγλία προτάθηκαν ως υποψήφιες γι' αυτόν τον τίτλο, η πρώτη εξ αιτίας μιας ιδιαίτερης προδιάθεσης που οφείλεται στον χαρακτήρα της και στο εθνικό της πεπρωμένο, η δεύτερη εξ αιτίας της κοινωνικοοικονομικής της πρωτοκαθεδρίας. Εντούτοις, αν εξετάσουμε λεπτομερώς την πολιτιστική ιστορία των τριών χωρών στον 18° αιώνα, αυτές οι διαβαθμίσεις μοιάζουν αμφισβητήσιμες και θα συμφωνήσουμε με τον Καρλ Μανχάιμ ότι ο ρομαντισμός εμφανίστηκε λίγο πολύ την ίδια εποχή και στις τρεις ευρωπαϊκές χώρες[137].

Ο Jacques Bousquet, στο βιβλίο του *Ανθολογία του ρομαντικού 18^{ου} αιώνα*, αντικρούει με πειστικό τρόπο την ιδέα ότι η Γαλλία παρουσίαζε κάποια σημαντική καθυστέρηση. Όχι μόνο υπενθυμίζει ότι μερικά από τα πιο σημαντικά γαλλικά κείμενα –όπως η *Νέα Ελοΐζα* του Ρουσσώ– εμφανίστηκαν πριν από τ' αντίστοιχά τους στις υπόλοιπες χώρες, όπως για παράδειγμα ο *Βέρθερος*, ακόμη περισσότερο όμως, διαπιστώνει την ύπαρξη μιας ρομαντικής διάθεσης, στη Γαλλία του 18^{ου} αιώνα, σε μεγάλο αριθμό έργων και δευτερευόντων συγγραφέων, που σήμερα έχουν ξεχαστεί

---

[136] Είναι ο όρος που χρησιμοποιείται από την L. Furst, στο *European Romanticism, ό.π.*, σελ. XII.

[137] K. Mannheim, *Konservatismus, ό.π.*, σελ. 61.

απ' όλους εκτός από τους ειδικούς. Υπήρξε λοιπόν στη Γαλλία, ταυτόχρονα με τη Γερμανία και την Αγγλία, ένα *πυκνό πολιτιστικό ρομαντικό δίκτυο* κι όχι μόνο μερικά έργα-σταθμοί. Όσο για το ζήτημα των υποτιθέμενων αγγλο-γερμανικών επιρροών, ο Bousquet αποδεικνύει ότι η επίδραση των Γερμανών συγγραφέων υπήρξε χωρίς μεγάλη σημασία ενώ εκείνη των Άγγλων έχει υπερεκτιμηθεί. Συχνά τα κείμενα τα οποία μεταφράζονταν ήταν τα λιγότερο «ρομαντικά», ή είχαν αλλοιωθεί στη μετάφραση[138].

Επομένως, θα συγκρατήσουμε ότι ο ρομαντισμός γεννήθηκε λίγο πολύ εξ ίσου, ανεξάρτητα και ταυτόχρονα, σ' αυτές τις τρεις χώρες, τις πιο «προχωρημένες», σχετικά, στη διαδικασία του εκσυγχρονισμού και της καπιταλιστικής ανάπτυξης. Αυτή η διατύπωση όμως θα μπορούσε να προκαλέσει ένα δεύτερο ερώτημα: γιατί η Γερμανία συμπεριλαμβάνεται σ' αυτή την τριάδα; Πώς να εξηγηθεί, στο πλαίσιο της θεωρίας μας, το γεγονός ότι αυτή η χώρα της *«deutsche Misere»*, η οικονομικά καθυστερημένη για τουλάχιστον μερικές δεκαετίες σε σχέση με την Αγγλία και τη Γαλλία, συμμετείχε, ισότιμα μ' αυτές, στη γένεση του ρομαντισμού;

Θα δώσουμε αρκετά στοιχεία για να απαντήσουμε σ' αυτό το ερώτημα. Κατ' αρχάς και γενικότερα, πρέπει να υπενθυμίσουμε ότι η ανάπτυξη του καπιταλισμού υπήρξε ένα φαινόμενο που εξελισσόταν αρχικά σε ευρωπαϊκή και στη συνέχεια σε παγκόσμια κλίμακα, κάνοντας αισθητά τ' αποτελέσματά του προς όλες τις κατευθύνσεις και ότι οι πιο πρώιμες και βίαιες αντιδράσεις δεν προήλθαν πάντα από το «κέντρο». Ας αναλογιστούμε τη ρωσική και την κινέζικη επανάσταση για παράδειγμα.

Όσον αφορά όμως τη γένεση του ρομαντισμού στη Γερμανία, υπάρχει μια πιο ουσιαστική απάντηση. Διότι, όπως το υπογράμμισε ο Λούκατς[139], η περίφημη *«deutsche Misere»* μπορεί εύκολα να οδηγήσει σε καταχρηστικές απλοποιήσεις. Ο γερμανικός 18ος αιώνας γνώρισε μια εκτεταμένη εκβιομηχάνιση και μάλιστα κυ-

[138] J. Bousquet, *Anthologie*, *ό.π.*, Εισαγωγή, σελ. 129 *κ.ε.*

[139] G. Lukács, *Werke*, Luchterhand, 1964, τ. 7, σελ. 57.

ριαρχική σε κάποιους τομείς (σίδηρος, άνθρακας, κ.λπ.[140]). Ο καπιταλισμός εγκαταστάθηκε για τα καλά στη Γερμανία εκείνη την εποχή, ιδιαίτερα στα μέσα του αιώνα, με μορφή περισσότερο κρατική απ' ό,τι στην Αγγλία και τη Γαλλία. Ο Henri Brunschwig δηλώνει στη σημαντική του εργασία, *Κοινωνία και ρομαντισμός στην Πρωσία του 18ου αιώνα:* «Ενώ η αυξανόμενη ελευθερία του εμπορίου ευνοεί στη Γαλλία και την Αγγλία την ανάπτυξη του μεγάλου ιδιωτικού καπιταλισμού, η Πρωσία γίνεται η χώρα του κρατικού καπιταλισμού[141]. Ο Φρειδερίκος ο Μέγας, από το 1740, επιχείρησε να ορθολογικοποιήσει και να εκσυγχρονίσει την πρωσική οικονομία μέσω μιας κρατικής γραφειοκρατίας· το κράτος γίνεται ο βασικός έμπορος, τραπεζίτης και βιομήχανος. Έτσι, στον γερμανικό ρομαντισμό, η κριτική της *πολιτικής* νεωτερικότητας θα αποκτήσει ιδιαίτερη σημασία.

Την ίδια στιγμή, ο Φρειδερίκος θα ενθαρρύνει την ανάδειξη ενός *Aufklärung*, που έχει εισαχθεί κατά ένα μέρος από τη Γαλλία[142]. Αυτός ο *Aufklärung*, που καλλιεργήθηκε ενεργά από το σχολείο και την επίσημη Εκκλησία και που γνώρισε το απόγειό του στο Βερολίνο στα τέλη του 18ου αιώνα, αποτέλεσε τη βάση ενός ακμάζοντος *αστικού πολιτισμού*, που κατέστη ήδη *κυρίαρχος* –κι αυτό αντιπροσωπεύει μια δεύτερη ιδιαιτερότητα της Γερμανίας πάνω στην οποία πρέπει να επιμείνουμε– σ' αυτή την περίοδο, όπου η τάξη των ευγενών παρέμενε η πρώτη κοινωνική δύναμη της χώρας. Ο Brunschwig μιλάει για το «οιονεί μονοπώλιο του πολιτισμού το οποίο απέκτησε η αστική τάξη στην Πρωσία...»: «Κυρίως αυτοί είναι που γράφουν. Επιβάλλουν τα νοητικά σχήματά τους σ' όλους αυτούς που επιχειρούν να διανοηθούν... ο ευγενής που θέλει να διανοηθεί δεν μπορεί να το κάνει παρά μόνο με αστικό τρόπο και η κοινή γνώμη της πρωσικής μοναρχίας ταυτίζε-

[140] Βλέπε, C. Träger, «Des Lumières à 1830», *Romantisme*, 28-29, 1980, σελ. 95.

[141] H. Brunschwing, *Société et romantisme en Prusse au XVIIIe siècle*, Παρίσι, Flammarion, 1973, σελ. 56.

[142] *Στο ίδιο*, κεφ. 3 και I. Berlin, *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Λονδίνο, Oxford UP, 1979, σελ. 6-7, 165.

ται με το αστικό καθεστώς[143]...». Η αστική νοοτροπία βασίζεται αφ' ενός σ' ένα κάποιο θρησκευτικό ηθικισμό και αφ'ετέρου σε μια ηθική της εκπαίδευσης, του ορθολογισμού και της μεθοδικότητας σε όλες τις δραστηριότητες της ζωής, της εργασίας και της προσωπικής επιτυχίας[144].

Υποστηρίζουμε λοιπόν ότι η Γερμανία κατείχε ταυτόχρονα ένα οικονομικό σύστημα καπιταλιστικού χαρακτήρα και έναν πολιτισμό του *Aufklärung* και του αστικού πνεύματος, ενάντια στα οποία στράφηκαν οι πρώτες αντιδράσεις του ρομαντισμού. Γεγονός που προφανώς δεν αρνείται την ύπαρξη μιας *«deutsche Misere»*. Αντιθέτως, αυτή έπαιξε ουσιαστικό ρόλο στη συγκρότηση του γερμανικού ρομαντισμού και μπορεί να συμβάλει στο να κατανοηθεί ο ιδιαίτερος χαρακτήρας του, δηλαδή η σχετική αδυναμία της «προοδευτικής» ή αριστερής του πτέρυγας, ο προσανατολισμός του κυρίως προς τον συντηρητισμό και την αντίδραση[145]. Πράγματι, σύμφωνα με τον Καρλ Μανχάιμ στο βιβλίο του *Konservatismus*, η οικονομική καθυστέρηση και η έλλειψη μιας αστικής τάξης πραγματικά σημαντικών διαστάσεων και ισχύος δεν επέτρεψαν τη σύνθεση ρομαντισμού και Διαφωτισμού και παρήγαγαν μάλλον μια συμμαχία με την αριστοκρατικο-φεουδαλική αντίδραση ενάντια στην απολυταρχική γραφειοκρατία[146].

Όσο για τις χώρες της «περιφέρειας» –σε σχέση τόσο με την οικονομικο-κοινωνική ανάπτυξη όσο και με τον «πυρήνα» του ρομαντισμού–, τα ρομαντικά τους κινήματα αναφαίνονται αισθητά μεταγενέστερα, γενικά μόνο μετά τη δεύτερη δεκαετία του 19ου αιώνα. Στις χώρες της Ανατολικής Ευρώπης (Ρωσία, Πολωνία, Ουγγαρία, Βαλκανικοί λαοί, κ.λπ.), στην Ιταλία και την Ισπανία, η ώθηση είναι κυρίως εθνική στην αρχή –ενάντια στους ξένους

---

143 H. Brunschwig, *Société et romantisme en Prusse au XVIIIe siècle, ό.π.*, σελ. 206.

144 Βλέπε *Bürger und Bürgerlichkeit im 19 Jahrhundert*, επιμ. Jürgen Kocka, Γκέτιγκεν, Vandenhoeck & Ruprecht, 1987, σελ. 43.

145 Βλέπε E. Fischer, *Ursprung und Wesen der Romantik*, Φρανκφούρτη, Sendler Verlag, 1986, σελ. 176.

146 K. Mannheim, *Konservatismus, ό.π.*, σελ. 64-65, 138-141.

κατακτητές και υπέρ της ενοποίησης του έθνους– και συχνά, ελλείψει ενός σημαντικού αστικού στρώματος, κατευθύνεται εκ προοιμίου ενάντια σε μια τοπική παρηκμασμένη αριστοκρατία[147]. Αν ληφθεί υπ' όψιν, όμως, ο διεθνής χαρακτήρας της καπιταλιστικής ανάπτυξης και της εξέλιξης προς τη νεωτερικότητα, γίνεται κατανοητό πώς, και σ' αυτές τις χώρες, που, ακόμα, δεν είχαν καθόλου ή είχαν ελάχιστα επηρεαστεί από τις καινούργιες τάσεις, μπορούσε ο ρομαντισμός να στρέφεται ενάντια στη νεωτερικότητα και την καπιταλιστική ανάπτυξη, όπως ακριβώς έκανε και στις χώρες του «πυρήνα».

Ας εξετάσουμε τώρα, με μια γρήγορη ματιά τις καταβολές του ρομαντισμού όπως αυτές διαγράφονται –με τρόπο αυτόνομο παρά τις αμοιβαίες επιρροές– στις τρεις κύριες χώρες.

Αγγλία

Από το 1760 και μετά, η πολιτιστική αλλαγή γίνεται έκδηλη[148]. Τα συμπτώματα αυτής της μετατροπής παρουσιάζονται μαζικά στη λογοτεχνία και τις υπόλοιπες τέχνες και μόνο σε μικρότερο βαθμό στη φιλοσοφία και τον κοινωνικό και πολιτικό προβληματισμό, που κυριαρχούνται σε μεγάλο βαθμό από το ωφελιμιστικό ρεύμα. Επομένως, κυρίως στους τομείς της τέχνης, επιβάλλεται

---

[147] Για μια συζήτηση των ιδιαίτερων όψεων του ρομαντισμού σε κάποιες απ' αυτές τις χώρες, βλέπε Z. Konstantinovic, «Le conditionnement social des structures littéraires chez les peuples du Sud-Est européen à l' époque du romantisme – Η κοινωνική διαμόρφωση των λογοτεχνικών δομών των λαών της Νοτιο-Ανατολικής Ευρώπης την περίοδο του ρομαντισμού», *Synthesis: Bulletin du Comité national de littérature comparée de Roumanie*, 1974. Και για μια συζήτηση που αφορά στις «εθνικές μορφές του ρομαντικού κινήματος» σε όλες τις χώρες που εκδηλώθηκε, βλέπε P. Van Tieghem, *Le Romantisme dans la littérature européene*, Παρίσι, Albin Michel, 1948, 1969, βιβλίο 2.

[148] Βλέπε *Histoire de la littérature anglaise*, Παρίσι, Hachette, 1965, τ. 2, σελ. 882.

και γενικεύεται ένας αριθμός ρομαντικών στοιχείων, με σημαντικότερο απ' όλα τη νοσταλγία του παρελθόντος[149].

Νοσταλγία του Μεσαίωνα και της αγγλικής Αναγέννησης – στην πραγματικότητα και τα δύο γίνονται αντιληπτά ως μέρος μιας ενιαίας παρελθούσας εποχής–, καθώς επίσης και των «βαρβαρικών» κοινωνιών –βορείων, γαελικών, σκοτσέζικων, κ.λπ.–, όπως και της αρχέγονης ελληνο-ρωμαϊκής αρχαιότητας ή της παραδοσιακής αγροτικής κοινωνίας. Ταυτόχρονα αναπτύσσεται μια λατρεία του συναισθήματος, της υποκειμενικότητας, κυρίως στις καταθλιπτικές και μελαγχολικές τους εκφάνσεις, μια λατρεία της φύσης και μια κριτική του εμπορευματικού πνεύματος και της εκβιομηχάνισης.

Η νοσταλγία του παρελθόντος εμφανίζεται κυρίως στα «οσσιανικά» ποιήματα (1762) του James Macpherson, στο «γοτθικό» μυθιστόρημα, όπως π.χ. το *Castle of Otranto* του Walpole το 1764, καθώς επίσης και στη μόδα της μίμησης των διαφόρων αρχαίων ρυθμών στην αρχιτεκτονική και τις διακοσμητικές τέχνες. Όσον αφορά το συναίσθημα και τη φύση, ας αναφέρουμε την «ποίηση της νύχτας και των μνημάτων» (που αναφέρεται ως *«The Graveyard School»*) των Thomas Gray, Edouard Young και William Collins.

Ας παραθέσουμε ως παράδειγμα, ένα μεταξύ άλλων, «Το ερημωμένο χωριό» (1770) του Oliver Goldsmith, ποίημα που συγκεντρώνει όλες τις θεματικές και, σε μια «Tory» προοπτική, καταγγέλλει την εμπορευματοποίηση της Αγγλίας.

> Η γη είναι άρρωστη, θύμα των δεινών που σπεύδουν,
> Εκεί που ο πλούτος συσσωρεύεται και οι άνθρωποι βρίσκονται σε παρακμή...
> Μια θαρραλέα αγροτιά όμως, το καμάρι της χώρας,
> Από τη στιγμή που καταστράφηκε, δεν θα μπορέσει ποτέ να ξαναδημιουργηθεί.

---

[149] Βλέπε *loc.cit.*· και *M. Butler, Romantics, Rebels and Reactionaries, ό.π.*, σελ. 16 *κ.ε.*

Υπήρχε μια εποχή, πριν αρχίσουν οι δυστυχίες της Αγγλίας,
Όπου κάθε χωραφάκι γης κρατούσε τον άνθρωπό του...
Δίνοντάς του τα απαραίτητα για τη ζωή, χωρίς τίποτε το περιττό·
Οι καιροί όμως άλλαξαν και τα ανηλεή επακόλουθα του εμπορίου
Σφετερίζονται τη γη και την αποστερούν από τον νεαρό βοσκό[150].

Γαλλία

Δεδομένου ότι η διακίνηση των ιδεών κυριαρχείται ευρέως από την Εγκυκλοπαίδεια και τον Διαφωτισμό, στο δεύτερο μισό του 18ου αιώνα, είναι κυρίως στις τέχνες και τη λογοτεχνία που εκφράζεται ο γαλλικός ρομαντισμός στις απαρχές του, όπως επίσης και στη θρησκεία, ειδικά στην περίοδο της ανάπτυξης, από το 1770 και μετά, των «προφητικών» και «θεοσοφικών» αιρέσεων, που ήταν συχνά χιλιαστικές, και οι οποίες μελετήθηκαν άλλοτε από τον August Viatte, ως «οι απόκρυφες πηγές του ρομαντισμού»[151].

Στην *Ανθολογία του ρομαντικού 18ου αιώνα*, ο Jacques Bousquet καταγράφει ένα μεγάλο αριθμό χαρακτηριστικών ρομαντικών θεμάτων που εμφανίζονται συχνά στα λογοτεχνικά έργα αυτής της περιόδου, τόσο στα έργα των σημαντικών συγγραφέων όσο και σ' εκείνα των *minores* (Baculard d' Arnaud, Tiphaigne de la Roche, Loaisel de Tréogate, κ.λπ.): η ευαισθησία, η μελαγχολία, το όνειρο, η κατάθλιψη του αιώνα, η ερημιά της πόλης, η ει-

---

[150] *The Poems of Thomas Gray, William Collins, Oliver Goldsmith*, επιμ. R. Lonsdale, Λονδίνο, Longmans, 1969, σελ. 678 (μεταφρασμένο στα γαλλικά από τους συγγραφείς). Αυτό το ποίημα επηρέασε τον νεαρό P. Freneau, τον μοναδικό σχεδόν εκπρόσωπο του ρομαντισμού στις Η.Π.Α., στην επαναστατική και μετεπαναστατική περίοδο. Σχετικά με τον ρομαντισμό του Freneau, βλέπε R. Sayre, «Romantisme anticapitaliste et révolution chez Freneau», *Revue française d' études américaines*, 40, Απρίλιος 1989.

[151] A. Viatte, *Les Sources occultes du romantisme: illuminisme-théosophie*, Παρίσι, Champion, 1927, 1979, τ. I, «Le préromantisme (1770-1820)».

δυλλιακή φύση και η άγρια φύση, η επιστροφή στη θρησκεία, κ.λπ. Όσον αφορά τη νοσταλγία του παρελθόντος, ο Bousquet διαβεβαιώνει ότι ο Μεσαίωνας δεν παίζει ακόμη σ' αυτή την εποχή τον ρόλο που θα έχει μετά την Επανάσταση˙ αυτές που εμπνέουν κυρίως είναι οι βορειοευρωπαϊκές «βαρβαρικές εποχές» και η κλασική αρχαιότητα. Όσο γι' αυτή την τελευταία, ο Bousquet υποστηρίζει ότι ο «νεο-κλασικισμός δεν είναι μια έσχατη επανεμφάνιση της κλασικής σοφίας και ευταξίας˙ είναι μια από τις όψεις της ρομαντικής νοσταλγίας˙ η Αρχαιότητα δεν είναι πια, όπως στον 16° αιώνα, μια πηγή προτύπων˙ έχει γίνει αντικείμενο ονειροπόλησης[152]».

Ο Ρουσσώ είναι ο συγγραφέας-κλειδί στη γένεση του γαλλικού ρομαντισμού, γιατί ήδη στα μέσα του 18ου αιώνα μπόρεσε να συναρθρώσει ολόκληρη την ρομαντική κοσμοαντίληψη. Σύμφωνα με τον Bousquet, «δεν είναι ολόκληρος ο Ρουσσώ ρομαντικός, όμως όλος σχεδόν ο ρομαντισμός βρίσκεται ήδη στο έργο του Ρουσσώ», ενώ ο Οκτάβιο Πας παρατηρεί ότι «αν η σύγχρονη λογοτεχνία ξεκινά ως μια κριτική στη νεωτερικότητα, η φιγούρα που ενσαρκώνει αυτό το παράδοξο με παραδειγματικό τρόπο είναι ο Ρουσσώ[153]». Στο έργο του Ρουσσώ εμφανίζεται μια ρομαντική προδιάθεση μετά τους *Λόγους* (1750, 1755) και τη *Νέα Ελοΐζα* (1761), καθώς και στις ***Εξομολογήσεις*** και τις *Ονειροπολήσεις του Μοναχικού Περιπατητή*, στα τέλη της ζωής του.

Ενώ και ο Ντιντερό αποκαλύπτει μια ρομαντική διάσταση, κυρίως στην αξία που δίνει στη φαντασία, χωρίς όμως να είναι πέρα για πέρα ρομαντικός, οι μαθητές του Ρουσσώ, ο Bernardin de Sain-Pierre και ο Restif de la Bretonne[154], είναι εξ ολοκλήρου ρομαντικοί˙ ο πρώτος στο τραγικό του ειδύλλιο *Παύλος και Βιργινία*, και ο δεύτερος στις κομμουνιστικές, πατριαρχικές και αγροτικές

---

[152] J. Bousquet, *Anthologie*, *ό.π.*, σελ. 91.

[153] *Στο ίδιο*, σελ. 194· και O. Paz, *Los Hijos del limo. Del romanticismo a la vanguardia*, Βαρκελώνη, Biblioteca de Bolsillo, 1974, 89, σελ. 57.

[154] Restif de la Bretonne (1734-1806)˙ ένας από τους διασημότερους Γάλλους συγγραφείς της εποχής του, (συγγραφέας 250 τόμων) έγραψε πολυάριθμα βιβλία για την κοινωνική μεταρρύθμιση. (Σ.τ.ε.)

του ουτοπίες[155]. Σ' αυτόν τον ρομαντισμό, τον *πριν* τη γαλλική Επανάσταση, μπορούμε ήδη να συμπεριλάβουμε τον Σατωμπριάν, διότι το έργο του, *Εικόνες της Φύσης*, γράφτηκε μεταξύ 1784 και 1790.

Γερμανία

Αντίθετα από τις δύο πρώτες, σ' αυτή τη χώρα, ο ρομαντισμός, στις απαρχές του, εκπροσωπείται τόσο στη σκέψη όσο και στις τέχνες, κατ'εξοχήν με τον ευσεβιστή θεολόγο Χάμαν[156] και τον μαθητή του φιλόσοφο Χέρντερ, ο οποίος στο έργο του εκθειάζει την καθυστερημένη ανάπτυξη *(die Rückständige)*, την οργανικότητα, τη διαίσθηση. Οι ίδιες τάσεις εκδηλώνονται στο κίνημα *Sturm und Drang* της δεκαετίας του 1770, που συμπεριλαμβάνει τους νεαρούς Σίλλερ και Γκαίτε (*Βέρθερος*, 1764). Πράγματι, όπως το επισημαίνει ο Henri Brunschwig, το *Sturm und Drang* δεν είναι μια καινούργια σχολή. Είναι ο κρίκος μιας αδιάσπαστης αλυσίδας, η οποία από τον ευσεβισμό φθάνει στον ρομαντισμό, με τους Χάμαν, Moeser, Χέρντερ, Jacobi[157], Jung-Stilling[158]».

---

[155] Είναι εξ ίσου και ο Nicolas Bonneville, φίλος του Restif και εισηγητής (μέσω των μεταφράσεών του) της γερμανικής λογοτεχνίας στη Γαλλία και ο Louis-Sebastien Mercier που αναφέρθηκε πιο πάνω. Για τους Bernandin και Bonneville βλέπε, R. Sayre et M. Löwy, «Utopie romantique et Révolution française», *L' Homme et la société*, ειδικό τεύχος: «Dissonances dans la Révolution», no 94, 1989/4·και όσον αφορά τον Restif, βλέπε M. Poster, *The Utopian Thought of Restif de la Bretonne*, Νέα Υόρκη, New York UP, 1971.

[156] Johan Georg Hamann, (1730-1788)· Γερμανός προτεστάντης φιλόσοφος. Μολονότι φίλος του Καντ, απέρριπτε τον συστηματικό ιδεαλισμό του και θεωρούσε την αλήθεια ως την αναγκαία ενότητα της λογικής, της πίστης και της εμπειρίας επιδιώκοντας να συμφιλιώσει τη φιλοσοφία με τον χριστιανισμό. Η επίδρασή του στους Χέρντερ, Σέλλινγκ, Χέγκελ και Κίρκεγκωρ, υπήρξε αποφασιστική. Ανάμεσα στα έργα του: *Η πνευματική κληρονομιά του Σωκράτη* (*Sokrat Denkwürdigkeiten*, 1759), *Μετακριτική στην εξεζητημένη καθαρότητα του καθαρού λόγου (Metakritik über den Purismus der reinen Vernuft)*. (Σ.τ.ε)

[157] Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819)· Γερμανός φιλόσοφος, οπαδός αρχικά του Σπινόζα και ένας από τους θερμότερους προπαγανδιστές του, στη συνέχεια οδηγήθηκε στην υπέρβαση της εμπειρικής γνώσης και του σπινοζισμού για να υ-

Η θρησκεία –λουθηριανός ευσεβισμός και αιρέσεις, λίγο έως πολύ αποκρυφιστικές και προφητικές– έπαιξαν ιδιαίτερα σημαντικό ρόλο στη γένεση του γερμανικού ρομαντισμού. Ο μυστικιστικός σουαβικός ευσεβισμός του 18^{ου} αιώνα, κυρίως ο Johann Albrecht Bengel και ο μαθητής του Freidrich Cristoph Oetinger (εμπνευσμένοι οι ίδιοι από τους Meister Eckhart[159] και Jacob Böhme[160]), θα έχει άμεση επίδραση στην *Naturphilosophie* του ρομαντισμού, από τον Σέλλινγκ μέχρι τον Franz von Baader[161]. Το θρησκευτικό συναίσθημα εκδηλώνεται επίσης και σε άλλα φαινόμενα που σηματοδοτούν τη ρομαντική πολιτιστική ανατροπή του δεύτερου μισού του αιώνα: την εμφάνιση των Ροδόσταυρων και την μετατροπή των μασονικών στοών. Διότι οι τελευταίες, που συγκροτήθηκαν στη βάση του πιο καθαρού πνεύματος του Διαφωτισμού, υιοθέτησαν εκείνη τη στιγμή «το σκοτσέζικο τελετουργικό», που είχε έναν ημι-θρησκευτικό χαρακτήρα, αντικαθιστώντας τη συζήτηση και την ελεύθερη ορθολογική αντιμετώπιση με το μυστήριο, την τελετουργία, την ιεραρχία. Στο ίδιο πνεύμα δημιουργήθηκαν οι Ροδόσταυροι, που ισχυρίζονταν επιπλέον ότι επιθυμούσαν να προσφέρουν στους οπαδούς τους τις δυνάμεις του θεραπευτή και του αλχημιστή[162].

ποστηρίξει την άμεση πρόσβαση στο απόλυτο, σε μια μυστικιστική και αντιορθολογική εκδοχή. (Σ.τ.ε.)

[158] H. Brunschwig, *Société et romantisme en Prusse au XVIIIe siècle, ό.π.*, σελ. 171.

[159] Meister Eckhart (1260-1327))· Γερμανός μυστικιστής φιλόσοφος, επεχείρησε μια σύνθεση ανάμεσα στον θωμισμό και τον νεοπλατωνικό μυστικισμό. Καταδικάστηκε ως αιρετικός το 1327. (Σ.τ.ε.)

[160] Jacob Böhme (1575-1624)· Γερμανός μυστικιστής φιλόσοφος, καταδικάστηκε και φυλακίστηκε ως αιρετικός από τη λουθηρανή ιεραρχία γιατί εισήγαγε τον δυϊσμό μεταξύ θεϊκής ουσίας που αντιπροσωπεύει την «άβυσσο» και της αισθητής πραγματικότητας. (Σ.τ.ε.)

[161] Βλέπε, E. Benz, *Les Sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, Παρίσι, Vrin, 1981.

[162] *Στο ίδιο*, σελ. 284-285. Στο *Μαγικό βουνό* του Τ. Μαν, κατά τη διάρκεια της συζήτησης ανάμεσα στον *Aufklärer* Σετεμπρίνι και τον ρομαντικό Νάφτα, ο τελευταίος αναφέρεται εκτεταμένα σ' αυτές τις αλλαγές και τις υπερασπίζεται.

Για να κλείσουμε αυτό το κεφάλαιο, μένει να κάνουμε αρκετές παρατηρήσεις όσον αφορά τη σχέση ανάμεσα στον ρομαντισμό και τον Διαφωτισμό. Διότι πολύ συχνά θέλησαν ν' αντιπαραθέσουν αυτές τις δύο πνευματικές τάσεις με απόλυτο τρόπο, ισχυριζόμενοι ενίοτε ότι ο 18^{ος} αιώνας του Διαφωτισμού απορρίφθηκε και αντικαταστάθηκε από έναν ρομαντικό 19^{ο}, ή, στην περίπτωση που αναγνωριζόταν η ύπαρξη ρομαντικών ή «προ-ρομαντικών» ρευμάτων στον 18^{ο} αιώνα, θεωρούνταν θεμελιωδώς διαφορετικά και ανταγωνιστικά απέναντι στο κυρίαρχο ρεύμα του Διαφωτισμού.

Στην πραγματικότητα, δεν ισχύει τίποτα απ' όλα αυτά. Κατ' αρχάς, μπορούμε να πούμε ότι ο ρομαντισμός και ο Διαφωτισμός συνυπάρχουν σε *όλους* τους αιώνες της νεωτερικότητας, από τον 18^{ο} μέχρι τον 20^{ό}. Έπειτα, ότι η σχέση τους είναι πάντοτε μεταβαλλόμενη και περίπλοκη. Όπως ήδη είπαμε, ενώ η αντίθεση ρομαντισμός/κλασικισμός είναι τελείως άχρηστη στο πλαίσιο της εννοιολόγησής μας, εκείνη της αντίθεσης του ρομαντισμού με τον Διαφωτισμό είναι πιο ουσιαστική για μας, δεδομένων των αναμφισβήτητων δεσμών μεταξύ του πνεύματος του Διαφωτισμού και της αστικής τάξης. Δεν πρέπει όμως σε καμιά περίπτωση να δούμε αυτές τις σχέσεις με έναν απλοϊκό και μηχανιστικό τρόπο, σύμφωνα με τον οποίο ο Διαφωτισμός θα ήταν η ιδεολογική αντανάκλαση του καπιταλιστικού συστήματος ή της κυρίαρχης τάξης του· διότι, αν και το πνεύμα του Διαφωτισμού βρίσκεται σε άμεση σχέση με το «πνεύμα του καπιταλισμού» (Βέμπερ), διατηρεί –όπως και κάθε πολιτιστική παραγωγή– μια σχετική αυτονομία και χρησιμοποιήθηκε για σκοπούς που ξεπερνούσαν τις καπιταλιστικές επιδιώξεις ή που προσπαθούσαν ακόμα και να τις ανατρέψουν. Εν ολίγοις, υπάρχουν πολλά είδη Διαφωτισμού.

Κατά τον ίδιο τρόπο, υπάρχει ρομαντισμός και ρομαντισμός. Θα χρειαστεί να επισημάνουμε και να οργανώσουμε σε μερικούς τυπικούς σχηματισμούς την πολυμορφία του. Η σχέση ανάμεσα στους διάφορους ρομαντισμούς και το πνεύμα (ή *τα* πνεύματα) του Διαφωτισμού δεν είναι σταθερή. Επομένως, δεν μπορούμε καθόλου να συμπεράνουμε ότι ο ρομαντισμός αντιπροσωπεύει,

γενικά και αναγκαστικά, μια απόρριψη του Διαφωτισμού στο σύνολό του. Για να δώσουμε ένα παράδειγμα, στον αιώνα του ρομαντισμού που μας ενδιαφέρει εδώ, ο Χάμαν και ο μαθητής του Χέρντερ, προσανατολίζονται με ριζικά διαφορετικό τρόπο σε σχέση με τον Διαφωτισμό: ο πρώτος απορρίπτοντάς τον βίαια και απροσχημάτιστα –αφού είχε ήδη δελεαστεί για μικρό χρονικό διάστημα απ' αυτόν– και ο δεύτερος διατηρώντας την μεγαλύτερη εκτίμηση για τον ορθό λόγο και προσεγγίζοντας από κάποιες απόψεις το κίνημα του Διαφωτισμού της Γαλλίας (κυρίως του Ντιντερό)[163]. Όπως ο Χέρντερ, έτσι και πολλοί μεταγενέστεροι ρομαντικοί συγγραφείς, ο Σέλλεϋ, ο Χάινε ή ο Ουγκώ, απέχουν πολύ από το να είναι αντίπαλοι του Διαφωτισμού.

Πράγματι, μπορούμε να συναντήσουμε όλα τα είδη των προσμίξεων, των συναρθρώσεων, των παραθέσεων, των δισταγμών και των μεταπτώσεων, ανάμεσα στις δύο, αποκλίνουσες βέβαια, όχι όμως τελείως ετερογενείς, προοπτικές. Στις διάσημες περιπτώσεις των Σίλλερ και Γκαίτε, πραγματοποιήθηκε μία μετάβαση από ένα κατ'εξοχήν ρομαντικό πνεύμα σε ένα μάλλον κυρίαρχο πνεύμα Διαφωτισμού, χωρίς να υπάρξει ολοκληρωτική ρήξη ανάμεσα στις δύο αμιγείς νοοτροπίες.

Ο ρομαντισμός εμφανίζεται συχνά ως *μια ριζοσπαστικοποίηση, μια μετατροπή-συνέχεια της κοινωνικής κριτικής του Διαφωτισμού.* Είναι αυτό που παρατηρεί γενικά ο Καρλ Μανχάιμ, ενώ ο Fischer επισημαίνει πιο ειδικά ότι το *Sturm und Drang* αποτελεί μια συνέχεια κι ένα ξεπέρασμα του Lessing[164]. Συγκεκριμένα, η κοινωνική κριτική που αναπτύχθηκε από τον Διαφωτισμό ενάντια στην αριστοκρατία, τα προνόμια, την αυθαιρεσία της εξουσίας, μπορεί να επεκταθεί σε μια κριτική της αστικής τάξης, της βασιλείας του χρήματος. Ο *Βέρθερος* του Γκαίτε αντιπροσωπεύει μια κριτική στο περιβάλλον και τις αντιλήψεις τόσο των αστών όσο και της αριστοκρατίας.

[163] Βλέπε, E. Fischer, *Ursprung und Wesen der Romantik, ό.π.*, σελ. 105-106.
[164] K. Mannheim, «Das konservative Denken...», art.cit., σελ. 491-492·και E. Fischer, *Στο ίδιο*, σελ. 103.

Μια μορφή ριζοσπαστικοποίησης του Διαφωτισμού υπάρχει στο έργο αυτού που πιθανώς είναι ο μεγαλύτερος ρομαντικός συγγραφέας –από την άποψη της αξίας και της επιρροής του έργου του– αυτής της εποχής των απαρχών: του Ρουσσώ. Και ταυτόχρονα ενσαρκώνει την παράθεση των προοπτικών, διότι υπάρχουν κείμενα του Ρουσσώ που ανήκουν κυρίως στο ρεύμα του Διαφωτισμού.

Ας αποδεχτούμε λοπόν την ποικιλία των σχέσεων ανάμεσα στον ρομαντισμό και τον Διαφωτισμό. Στο επόμενο κεφάλαιο, θα δούμε ότι, αν η προσέγγισή τους μπορεί να πραγματοποιηθεί παντού, δια μέσου της τυπολογίας που προτείνουμε, κάποιες μορφές του ρομαντισμού περιέχουν λιγότερες ή περισσότερες εκλεκτικές συγγένειες μ' αυτόν τον αδελφικό εχθρό.

Κεφάλαιο ΙΙ

Πολιτική και κοινωνική πολυμορφία του ρομαντισμού

Σε αυτό το απέραντο εργοτάξιο που είναι η ρομαντική κοσμοαντίληψη, όπως με γενικούς όρους τη σκιαγραφήσαμε, είναι άραγε δυνατόν να διακρίνουμε κάποιες τυπικές μορφές που να επιτρέπουν να οργανώσουμε το πεδίο με ακρίβεια; Και εκτός από αυτή την οργάνωση του υλικού, είναι δυνατόν να τεθούν οι βάσεις μιας κοινωνιολογίας του ρομαντισμού; Πράγμα που σημαίνει ότι οφείλουμε να αναρωτηθούμε για την ίδια τη δυνατότητα προσδιορισμού των κοινωνικών δυνάμεων που παράγουν αυτήν την *Weltanschauung*. Στο παρόν κεφάλαιο, λοιπόν, θα επικεντρωθούμε σ' αυτά τα δυο προβλήματα, την κατασκευή μιας *τυπολογίας* του ρομαντισμού από τη μια και της *κοινωνιολογίας* του από την άλλη.

1. Σκιαγράφηση μιας τυπολογίας

Για τη συγκρότηση μιας τυπολογίας του ρομαντισμού, είναι προφανές ότι διαθέτουμε πολλές δυνατότητες ταξινόμησης: σύμφωνα με την εθνική παράδοση, με τον ιδιαίτερο πολιτισμικό τομέα, ή την ιστορική περίοδο. Ωστόσο, αν ορίσουμε τον ρομαντισμό σαν μια αντίδραση απέναντι στον βιομηχανικό καπιταλισμό και την αστική κοινωνία, θεωρούμε λογικό να συγκροτήσουμε την τυπολογία μας σύμφωνα με τη αντιμετώπιση ή τη θέση που έχει απέναντι σε αυτή την κοινωνία· ανάλογα με τον ιδιαίτερο τρόπο που αντιμετωπίζει το πρόβλημα της νεωτερικότητας και την εν-

δεχόμενη υπέρβασή της. Πρόκειται, επομένως, για τις διάφορες *πολιτικές* του ρομαντισμού, όχι όμως με τη στενή έννοια του όρου, και η τυπολογία μας θα είναι μάλλον ένα γενικό πλαίσιο που αφορά ταυτόχρονα το οικονομικό, το κοινωνικό και το πολιτικό πεδίο.

Στην προκειμένη περίπτωση, πρόκειται για *ιδεότυπους* με την βεμπεριανή έννοια. Πρόκειται για ερευνητικές κατασκευές οι οποίες αφ'ενός δεν διατείνονται καθόλου ότι είναι οι μοναδικές δυνατές ή ισχύουσες και αφ' ετέρου συχνά συνυπάρχουν και συνδυάζονται στο έργο ενός και μόνου συγγραφέα. Μέσω των παραδειγμάτων που παραθέτουμε, θα καταδείξουμε ότι ο συγκεκριμένος διανοούμενος ή συγγραφέας ανήκει σ' αυτόν ή στον άλλο τύπο, όταν αυτός ο τελευταίος αποτελεί κυρίαρχο στοιχείο των γραπτών του.

Πριν συζητήσουμε κάθε τύπο με τη σειρά του, ας απαριθμήσουμε –μετακινούμενοι *grosso modo* από τα «δεξιά» προς τ' «αριστερά» του πολιτικού φάσματος– τους αντιπροσωπευτικότερους κατ' εμάς τύπους του ρομαντισμού, αναλύοντάς τους υπό το πρίσμα της θέσης που υιοθετούν απέναντι στη σύγχρονη κοινωνία: οι συγκεκριμένοι τρόποι κριτικής και οι λύσεις –ή η έλλειψη λύσεων– που προτείνονται απέναντι στα διλήμματα με τα οποία έρχεται αντιμέτωπος ο ρομαντικός. Θα διακρίνουμε ως εξής τους ρομαντισμούς:

1. *αποκαταστασιακός*
2. *συντηρητικός*
3. *φασιστικός*
4. *παραιτημένος*
5. *μεταρρυθμιστικός*
6. *επαναστατικός και/ή ουτοπικός*

Στο εσωτερικό του επαναστατικού-ουτοπικού ρομαντισμού, μπορούμε να διακρίνουμε αρκετές ευδιάκριτες τάσεις:

I. *ιακωβίνικη-δημοκρατική*
II. *λαϊκιστική*
III. *σοσιαλιστική ουτοπικο-ανθρωπιστική*
IV. *ελευθεριακή*

V. *μαρξιστική*

Ας υπογραμμίσουμε, κατ' αρχάς, ότι αυτή η απόπειρα τυπολογίας –που προτείνεται εδώ ως απλή υπόθεση εργασίας– θα πρέπει να αντιμετωπίζεται με προσοχή, διότι συχνά μια δεδομένη πολιτιστική έκφραση δεν ανταποκρίνεται απολύτως σε κάποιον από τους ιδεοτύπους –κάτι που είναι χαρακτηριστικό αυτού του είδους της βεμπεριανής κατασκευής. Επιπλέον, ο ρομαντισμός χαρακτηρίζεται από ένα πλήθος μεταλλάξεων, μεταστροφών και απαρνήσεων, που εκδηλώνονται με τη μετατόπιση ενός συγγραφέα από τη μια θέση της τυπολογικής μας ταξινόμησης, σε μια άλλη. Ας θυμηθούμε, για να παραθέσουμε μερικά παραδείγματα, την πορεία του Σλέγκελ και του Görres[1] από τον ιακωβίνικο ρεπουμπλικανισμό στον πιο συντηρητικό μοναρχισμό, καθώς επίσης αυτή του Ουίλλιαμ Μόρρις από τη νοσταλγία του Μεσαίωνα στον μαρξίζοντα σοσιαλισμό, του Georges Sorel, από τον επαναστατικό συνδικαλισμό στην Action Française (και *αντιστρόφως*), αυτή του Λούκατς από τον διαψευσμένο και τραγικό ρομαντισμό στον μπολσεβικισμό.

Στα έργα κάποιων συγγραφέων, αυτές οι μεταλλάξεις μπορούν να οδηγήσουν σε μια συνολική ρήξη με το ρομαντικό πνεύμα και σε συμφιλίωση με το *status quo* της νεωτερικότητας – πρόκειται όμως για εξαιρέσεις. Στην πλειοψηφία των διαδρομών που εξετάζουμε, πρόκειται για μια μετατόπιση στο εσωτερικό του ίδιου πνευματικού χώρου. Αυτό που επιτρέπει να γίνουν κατανοητές μεταμορφώσεις, φαινομενικά τόσο παράδοξες, είναι ακριβώς η ομοιογένεια της ρομαντικής κοινωνικοπολιτικής μήτρας. Ο έντονα αμφίσημος, αντιφατικός και «ερμαφρόδιτος» χαρακτήρας αυτής της κοσμοαντίληψης, κάνει πιθανές τις πιο διαφορετικές λύσεις και το πέρασμα από τη μια στην άλλη, χωρίς ο

[1] Johann Joseph Görres (1776-1848)· Γερμανός συγγραφέας, οπαδός αρχικά της γαλλικής Επανάστασης, στρέφεται στη συνέχεια ενάντια στον Ναπολέοντα και υποστηρίζει τη Γερμανική ενοποίηση. Ωστόσο, καταδιώχθηκε από την Πρωσική κυβέρνηση για τις φιλελεύθερες ιδέες του μετά την έκδοση των βιβλίων του, *Η Γερμανία και η Επανάσταση* (1819) και *Η Ευρώπη και η Επανάσταση* (1821). (Σ.τ.ε.)

συγγραφέας να έρχεται σε ρήξη με τις βάσεις της προηγούμενης προβληματικής του.

Αυτή η ποικιλομορφία-ενότητα εκφράζεται εξίσου σε κάποια πολιτιστικά κινήματα όπως ο συμβολισμός και ο εξπρεσιονισμός που διαπερνούν τους διάφορους τύπους χωρίς να μπορούν να ταυτιστούν με κανέναν· η ίδια παρατήρηση ισχύει για κάποια κοινωνικά κινήματα που επικαλούνται την επιστροφή στη φύση, όπως το Jugendbewegung (Κίνημα νεολαίας) στη Γερμανία, στις αρχές του 20^ού^ αιώνα, ή το οικολογικό κίνημα σήμερα. Θα προσπαθήσουμε, επομένως, να προσεγγίσουμε λεπτομερέστερα καθεμία από τις προτεινόμενες κατηγορίες, κυρίως δια μέσου κάποιου συγγραφέα, του οποίου το έργο αναδεικνύει τα ιδεοτυπικά χαρακτηριστικά του αντίστοιχου τύπου.

Ο «αποκαταστασιακός»[2] ρομαντισμός

Στον αστερισμό των ρομαντισμών, η «νοσταλγία της επιστροφής» κατέχει προνομιούχο θέση, και κατά συνέπεια αποτελεί μια λογική αφετηρία στην εξέταση των διαφόρων τύπων. Διότι μπορούμε να εκτιμήσουμε ότι αυτή η διάσταση της ρομαντικής αντίληψης είναι η πιο σημαντική, τόσο από ποιοτική όσο κι από ποσοτική άποψη. Από τη μια πλευρά, διαπιστώνουμε ότι ο μεγαλύτερος αριθμός σημαντικών συγγραφέων και διανοουμένων εντάσσεται κατ'εξοχήν σ' αυτή την κατηγορία. Από την άλλη, είναι εμφανές ότι η «αποκαταστασιακή» προοπτική είναι κατά κάποιον τρόπο η πλησιέστερη στην ουσία του συνολικού φαινομένου. Μήπως δεν συναντήσαμε στην καρδιά αυτής της κοσμοαντίληψης τη νοσταλγία μιας προ-καπιταλιστικής πραγματικότητας; Κατά συνέπεια, ο νοσταλγικός τύπος ορίζεται ως εκείνος α-

---

[2] Χρησιμοποιήσαμε αυτόν τον όρο για να αποδώσουμε το γαλλικό «restitutionniste». Την ίδια επιλογή έχει κάνει και ο Στέφανος Ροζάνης στη μετάφραση του δοκιμίου των Sayre και Löwy, *Μορφές ρομαντικού αντικαπιταλισμού*, Έρασμος, Αθήνα 1991. Ωστόσο επιλέξαμε τη μετάφραση του όρου με εισαγωγικά, διότι η αντιστοιχία δεν είναι απόλυτη και ορισμένες στιγμές χρησιμοποιούμε εναλλακτικά τον όρο επιστροφισμός ή τον περιφραστικό όρο «νοσταλγία της επιστροφής». (Σ.τ.ε.)

κριβώς που προσδοκά την αποκατάσταση – δηλαδή την παλινόρθωση ή την αναδημιουργία αυτού του παρελθόντος. Χωρίς να υπομένει, υποκύπτοντας σε ένα αποστεγνωμένο ρεαλισμό, ένα υποβαθμισμένο παρόν, χωρίς να προσανατολίζεται προς μια υπέρβαση τόσο του παρελθόντος όσο και του παρόντος, η νοσταλγία της επιστροφής επιδιώκει την αποκατάσταση του παρελθόντος, αυτού ακριβώς που υπήρξε το αντικείμενο της νοσταλγίας.

Αυτή η έννοια δεν είναι ταυτόσημη μ' εκείνη του «αντιδραστικού», η οποία παραπέμπει άμεσα στην αντεπαναστατική αντίδραση, και ισχύει μόνο για ένα μέρος της κατηγορίας μας. Ο όρος «αποκαταστασιακός», που δανειζόμαστε από τις εργασίες του κοινωνιολόγου των θρησκειών Jean Seguy, φαίνεται εξ άλλου προτιμότερος από τους όρους «οπισθοδρομικός» ή «παρελθοντολατρικός», υπερβολικά και υποτιμητικά μονόπλευρους.

Το παρελθόν, που είναι το αντικείμενο της νοσταλγίας των θιασωτών μιας «αποκατάστασης», είναι ενίοτε μια παραδοσιακή αγροτική κοινωνία –στο έργο των Ρώσων σλαβόφιλων, ή στους *«Agrarians»*, στη λογοτεχνική σχολή του νότου των Η.Π.Α. στον μεσοπόλεμο–, πολύ συχνά όμως συνδέεται με τον Μεσαίωνα. Αυτή η εστίαση του ιδεώδους στο μεσαιωνικό παρελθόν, κυρίως στη φεουδαλική του μορφή, εξηγείται πιθανότατα από τη σχετική του εγγύτητα στον χρόνο (συγκρινόμενη με τις αρχαίες, προϊστορικές κ.λπ. κοινωνίες) και από τη ριζική του διαφορά με εκείνο που απορρίπτουμε στο παρόν: αυτό το παρελθόν είναι αρκετά κοντινό ώστε να μπορούμε να οραματιστούμε την παλινόρθωσή του, την ίδια στιγμή όμως είναι τελείως αντίθετο με το πνεύμα και τις δομές της σύγχρονης ζωής.

Αλλο γενικό χαρακτηριστικό του ρεύματος: οι πιο αξιόλογοι εκπρόσωποί του είναι στην πλειοψηφία τους λογοτέχνες. Αν και εκφράζεται και στη φιλοσοφία (Σέλλινγκ) ή στην πολιτική θεωρία (Adam Müller), ωστόσο αυτή η άποψη ταιριάζει περισσότερο στους καλλιτέχνες. Αυτή η κυριαρχία των καλλιτεχνών φαίνεται να εξηγείται κυρίως από την αυξανόμενη συνειδητοποίηση του εξωπραγματικού, και μάλιστα του απραγματοποίητου, χαρακτήρα της προσδοκίας για την παλινόρθωση μιας περιόδου του πα-

ρελθόντος που έχει αμετάκλητα ξεπεραστεί. Παρ' όλα αυτά, το όνειρο της επιστροφής στον Μεσαίωνα –ή σε μια αγροτική κοινωνία– διαθέτει μια μεγάλη δύναμη υποβολής στην φαντασία και προσφέρεται για οραματικές προβολές. Κατά συνέπεια, προσελκύει πρωταρχικά εκείνες τις ευαισθησίες που στρέφονται προς το συμβολικό και το αισθητικό.

Αν συντάξουμε έναν κατάλογο μεγάλων συγγραφέων που συμμερίζονται τη νοσταλγική «αποκαταστασιακή» θεώρηση, διαπιστώνουμε ότι μια από τις κυριότερες εστίες της είναι η Γερμανία. Το ρεύμα της «νοσταλγίας της επιστροφής» διαμορφώνεται κατ'εξοχήν στο διανοητικό περιβάλλον –των στοχαστών όσο και των καλλιτεχνών– της *Frühromantik*. Ωστόσο, αυτή πήρε αρχικά μια ενθουσιώδη θέση υπέρ της γαλλικής Επανάστασης, υπέρ των αξιών και των ελπίδων που ενσάρκωνε, γεγονός που αποδεικνύει ότι η αποκαστασιακή αντίληψη δεν αντλεί μόνο από μια οπτική θεμελιωδώς «αντιδραστική» ή «δεξιά». Απογοητευμένοι, όμως, από την κατεύθυνση που πήρε η Επανάσταση στα τελευταία χρόνια της, και κυρίως μετά τη ναπολεόντεια περίοδο, οι Γερμανοί ρομαντικοί στρέφονται προς το ιδεώδες μιας παλινόρθωσης του Μεσαίωνα, του οποίου κυρίαρχες αξίες είναι η ιεραρχική τάξη των *Stände*, οι άμεσα διαπροσωπικές φεουδαλικές σχέσεις, η μέθεξη όλου του κοινωνικού σώματος στη θρησκευτική πίστη και την αγάπη προς τον μονάρχη. Αυτή η αντίληψη ενός εξιδανικευμένου Μεσαίωνα που αντιπαρατίθεται σε όλα τα σημεία με τη νέα αστική πραγματικότητα, αναπτύσσεται στον χώρο της πολιτικής και οικονομικής σκέψης ενάντια στον φιλελευθερισμό του Άνταμ Σμιθ από τους Baader, Göres και Adam Müller, και στον χώρο του φιλοσοφικού και θρησκευτικού στοχασμού από τους Ritter, Schleiermacher και τους αδελφούς Σλέγκελ· στο δε λογοτεχνικό πεδίο εκφράζεται κατ' αρχάς στο έργο των Tieck, Wackenroder[3] και Νοβάλις.

---

[3] Wilhelm Heinrich Wackenroder (1773-1798)· Γερμανός ρομαντικός συγγραφέας. Έγραψε μεσαιωνικές ιστορίες και, μαζί με τον στενό φίλο του Tieck, δη-

Αυτός ο τελευταίος μας προσέφερε μια κλασική διατύπωση στο δοκίμιό του *Η Ευρώπη ή ο Χριστιανισμός* (1800), όπου αντιπαραθέτει τόσο τον στείρο ορθολογισμό του *Aufklärung* στην χαμένη θαυματοποιό θρησκευτικότητα, όσο και την «εμπορική ζωή» *(Geschäftsleben)* με τις «εγωιστικές της προτεραιότητες» *(eigennützige Sorgen)* και τον «άπληστο για αγαθά άνθρωπό της» *(habsuchtiger Mensch)* στον μεσαιωνικό πολιτισμό, τον οποίο συγκροτούσε σε ένα ενιαίο σώμα η πνευματική μέθεξη της Εκκλησίας[4]. Αργότερα συναντούμε τη νοσταλγική «αποκαταστασιακή» οπτική στο έργο των Χόφμαν και Eichendorff και επανεμφανίζεται στα νεο-ρομαντικά ρεύματα του τέλους του 19[ου] αιώνα και των αρχών του 20[ού] αιώνα[5].

Στην Αγγλία, ένα φαινόμενο παρόμοιο μ' αυτό που χαρακτήρισε την *Frühromantik* παρατηρείται στην ομάδα των *«Lake Poets»:* μετά από μια αρχική θετική στάση υπέρ της γαλλικής Επανάστασης, οι Southey, Γουέρντσγουορθ και Κόλεριτζ χάνουν τις αυταπάτες τους και στρέφονται –κυρίως στην περίπτωση των Southey και Κόλεριτζ– προς μια μορφή αποκατάστασης του Μεσαίωνα. Στη συνέχεια, αυτή η άποψη βρίσκει τη φανταστική της έκφραση στα μυθιστορήματα του Γουόλτερ Σκοτ και την επαγωγική της στα δοκίμια του Καρλάιλ· αργότερα θα την συναντήσουμε στο έργο των Άγγλων προ-ραφαηλιτών. Όσο για τη Γαλλία, η ιδεολογική ανατροπή που πραγματοποιείται στο εσωτερικό του ρομαντισμού είναι η ακριβώς αντίστροφη: η αρχική τάση, λιγότερο ή περισσότερο διαποτισμένη από τη νοσταλγία της επιστροφής, του Σατωμπριάν, του Βινύ και του Λαμαρτίνου, του Λαμεναί και του Ουγκώ, δίνει τη θέση της, υπό την πίεση των

μοσίευσαν δύο έργα αισθητικής όπου υποστηρίζουν την ενότητα πίστης και τέχνης και την θεία αποστολή του καλλιτέχνη (Σ.τ.ε.)

[4] Novalis, *Werke*, Hädecke Verlag, 1924, σελ. 313-314.

[5] Για παράδειγμα στο έργο του P. Ernst, νεανικού φίλου του Λούκατς (βλέπε M. Löwy, *Pour une sociologie des intellectuels révolutionaires. L' évolution politique de G. Lukács, 1909-1929*, Παρίσι, PUF, 1976, σελ. 52-54), στο έργο του Βιεννέζου θεωρητικού O. Spann, στο έργο του S. George και του κύκλου του.

γεγονότων, σε πολιτικές θέσεις πιο «φιλελεύθερες» ή πιο δημοκρατικές.

Στα τέλη του 19ου και στον 20ό αιώνα, αν και η «αποκαταστασιακή» νοσταλγία έχει την τάση, σε κάποιο βαθμό, να υποχωρεί απέναντι στον καθυποταγμένο, επαναστατικό ή φασιστικό ρομαντισμό, παραμένει παρ' όλ' αυτά ένα ρεύμα πρώτου μεγέθους. Για να δώσουμε μια εικόνα της διάρκειάς του, τουλάχιστον μέχρι τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, αναφέρουμε την επίδρασή του στον Όσβαλντ Σπένγκλερ και τους *Kulturpessimisten* της δεξιάς στη Γερμανία, στους Ουίλλιαμ Μπάτλερ Γέιτς, Τ.Σ. Έλιοτ και G.K. Chesterton στην Αγγλία. Στην σύγχρονη περίοδο, επιβιώνει στο έργο του Σολτζενίτσιν.

Μπορούμε ακόμη να πάρουμε σαν παραδειγματική περίπτωση «νοσταλγίας της επιστροφής» ένα Γάλλο μυθιστοριογράφο του μεσοπολέμου: τον Ζωρζ Μπερνανός. Η περίπτωσή του είναι ενδιαφέρουσα, κατ' αρχάς γιατί φαίνεται να φέρνει στη λογοτεχνική έκφραση την οπτική ενός σημαντικού μέρους της γαλλικής νεολαίας των αρχών του 20ού αιώνα. Στη διάρκεια της νεότητάς του, πριν από τον Πρώτο Παγκόσμιο Πόλεμο, ο Μπερνανός στρατεύθηκε σε μια φοιτητική οργάνωση της άκρας δεξιάς της οποίας και μόνο το όνομα δείχνει τον νοσταλγικό της χαρακτήρα: «Οπαδοί του Βασιλιά» («Camelots du roi»). Στον μεσοπόλεμο, ο Μπερνανός, μαζί με άλλα μέλη των Camelots, θα στρατευθεί στην Action Française· όμως, αν και μεγάλο κομμάτι αυτής της οργάνωσης, και γενικότερα της γαλλικής δεξιάς, στρέφεται βαθμιαία προς τον φασισμό, ο Μπερνανός θα παραμείνει πιστός στο πρωταρχικό του ιδεώδες: τη μεσαιωνική χριστιανική μοναρχία. Επομένως, εκτός από έναν αντισημιτισμό που παραμορφώνει μερικά από τα πρώτα του γραπτά, το όραμά του διαφέρει ουσιαστικά από εκείνο των ρομαντικών του 20ού αιώνα που αφέθηκαν να παρασυρθούν από τη φασιστική ιδεολογία, και παραμένει, ένα πραγματικά καθαρό παράδειγμα «επιστροφισμού».

Με τον τίτλο *Τα Μεγάλα Κοιμητήρια υπό το Σεληνόφως*, ο Μπερνανός δίνει τη μεταφορική εικόνα της αντίληψής του για τη σύγχρονη κοινωνία: τα πάντα προσβάλλονται από πνευματικό

θάνατο σ' έναν κόσμο που φωτίζεται μόνο από την αξία του χρήματος. Στο ίδιο έργο καταγγέλλει «την απόλυτη μοναξιά στην οποία καταδικάζει (τον σύγχρονο άνθρωπο) μια κοινωνία, που δεν αναγνωρίζει τίποτα πια ανάμεσα στα όντα εκτός από χρηματικές σχέσεις[6]». *Το ημερολόγιο ενός επαρχιακού εφημέριου* προβάλλει την ίδια αντίληψη περιγράφοντας τα χαρακτηριστικά ενός κοινωνικού μικρόκοσμου: της ενορίας του εφημέριου. Σύμφωνα μ' έναν από τους ήρωες του έργου, «τους γνωρίζουμε τους θεούς-προστάτες της σύγχρονης πόλης, στην πόλη δειπνούν και τραπεζίτες ονομάζονται». Σ' αυτόν τον καθολικά ευτελισμένο κόσμο, οι ήρωες που εκφράζουν τις αληθινές πνευματικές αξίες του μυθιστορήματος αντιπαραθέτουν το ιδεώδες της παλιάς μεσαιωνικής χριστιανικότητας˙ αν αυτή είχε επιβιώσει μέχρι σήμερα, «θα είχαμε ξεριζώσει το συναίσθημα της μοναξιάς από την καρδιά του Αδάμ[7]».

Το μεγάλο πνευματικό εγχείρημα του εφημέριου, ένα είδος σύγχρονου αγίου, είναι η προσπάθεια να αφυπνίσει την ενορία του προς τις αληθινές αξίες και να δημιουργήσει ένα ευνοϊκό πεδίο για την ανασύσταση της χριστιανικότητας του παλιού καιρού. Αυτή η απόπειρα μοιάζει καταπληκτικά με εκείνη των Γερμανών «νοσταλγών της αποκατάστασης», όπως ορίστηκε ήδη από τον Σλέγκελ το 1805: «ο εκπεφρασμένος στόχος της καινούργιας φιλοσοφίας είναι η αποκατάσταση της παλαιάς γερμανικής συνταγματικής τάξης, δηλαδή του συστήματος της τιμής, της ελευθερίας και των έντιμων ηθών, που επιχειρεί να διαμορφώσει την ψυχική προδιάθεση, στην οποία στηρίζεται η αληθινά ελεύθερη μοναρχία: ψυχική κατάσταση η οποία... μόνη αυτή μπορεί να καθαγιαστεί[8]».

---

[6] G. Bernanos, *Les Grands Cimetières sous la lune*, Παρίσι, Plon, 1938, σελ. 27.

[7] Του ίδιου, *Journal d' un curé de campagne*, Παρίσι, Plon, 1936, Livre de poche, σελ. 21, 212. Στο ίδιο θέμα βλέπε το κεφάλαιο πάνω στον Ζ. Μπερνανός στο R. Sayre, *Solitude in Society, ό.π.*

[8] Στο *Conférences philosophiques*, που παρατίθεται από τον J. Droz, *Le Romantisme politique en Allemagne, ό.π.*, σελ. 19.

Δεν θα μπορούσαμε να βρούμε καλύτερο ορισμό για αποκαταστασιακό πρόταγμα, σε ολόκληρη την ιστορική του εξέλιξη, από τον πρώτο γερμανικό ρομαντισμό μέχρι τη Γαλλία του μεσοπολέμου. Πρόταγμα που αντιστρατεύεται όχι μόνο την κυριαρχία του εμπορίου και του χρήματος, αλλά εξίσου και τη σύγχρονη *πολιτική*: το γραφειοκρατικό κράτος στο έργο των Γερμανών ρομαντικών, τον κοινοβουλευτισμό στο έργο του Μπερνανός.

Μόνο που στο μυθιστόρημα του Μπερνανός αυτό το εγχείρημα προόρισται ν' αποτύχει. Η σύγχρονη αρρώστια είναι πάρα πολύ βαθιά και η μάχη του εφημέριου για να σώσει την ψυχή της ενορίας του είναι τελείως ανέλπιδη. Η σχετική αισιοδοξία των Γερμανών ρομαντικών αντικαθίσταται από τη ριζική απαισιοδοξία του έργου του Μπερνανός. Παρ' όλ' αυτά, δεν «παραιτείται». Στο μυθιστορηματικό του σύμπαν, η μόνη έγκυρη συμπεριφορά είναι η εμπλοκή σε μια *παράλογη* και *χαμένη εξ αρχής* μάχη, για να αναβιώσει τον χαμένο παράδεισο. Είναι το απελπισμένο πρόσωπο που μπορεί να πάρει ο νοσταλγικός επιστροφισμός στον όψιμο καπιταλισμό.

Ο συντηρητικός ρομαντισμός

Ο συντηρητικός ρομαντισμός δεν οραματίζεται την αποκατάσταση ενός μακρινού παρελθόντος, αλλά τη διατήρηση μιας παραδοσιακής μορφής της κοινωνίας (και της διακυβέρνησης) τέτοιας που συνέχιζε να υφίσταται στα τέλη του 18^{ου} αιώνα και μέχρι το δεύτερο μισό του 19^{ου} στην Ευρώπη, ή, στην περίπτωση της Γαλλίας, στην αποκατάσταση του *status quo* που ίσχυε πριν από την Επανάσταση. Πρόκειται δηλαδή για την προάσπιση κοινωνιών που έχουν ήδη εισέλθει στον δρόμο της καπιταλιστικής εξέλιξης, επιλέγονται όμως ακριβώς για εκείνα τα στοιχεία που *διατηρούν* από παλαιότερες προ-νεωτερικές μορφές.

Υπάρχει εξ άλλου, ένας μη-ρομαντικός συντηρητισμός ο οποίος δικαιολογεί το καπιταλιστικό σύστημα υπερασπίζοντάς το από κάθε κριτική, είτε αυτή ασκείται εξ ονόματος του παρελθόντος είτε του μέλλοντος. Δεν μπορούμε όμως να μιλήσουμε για

συντηρητικό ρομαντισμό παρά μόνο στο μέτρο που εμφιλοχωρεί στη συζήτηση ένα στοιχείο κριτικής της βιομηχανικής-καπιταλιστικής νεωτερικότητας, με αφετηρία τις οργανικές αξίες του παρελθόντος. Το ίδιο ισχύει προφανώς και για τους υπόλοιπους τύπους που θα πραγματευτούμε στη συνέχεια.

Ο συντηρητικός ρομαντισμός εκδηλώνεται κυρίως στο έργο πολιτικών στοχαστών που τοποθετούνται στις πρώτες περιόδους του ρομαντισμού, από τα τέλη του 18ου αιώνα μέχρι τα μισά του 19ου αιώνα. Η θεμελιώδης προσέγγισή τους συνίσταται στη νομιμοποίηση της ισχύουσας τάξης πραγμάτων ως «φυσικής» συνέπειας της ιστορικής εξέλιξης: η ιστορική σχολή του δικαίου (Hugo, Savigny), η θετική φιλοσοφία του κράτους του Friedrich Julius Stahl, η *Tory* ιδεολογία του Ντισραέλι. Μεταξύ των μεγάλων φιλοσόφων του ρομαντισμού, ο Σέλλινγκ βρίσκεται μάλλον πιο κοντά σ' αυτή την οπτική, ενώ στον χώρο της πολιτικής οικονομίας ο Μάλθους διατηρεί αδιαμφισβήτητους δεσμούς μαζί της.

Τα όριά του με τον αποκαταστασιακό ρομαντισμό είναι ασαφή: κάποιοι συγγραφείς όπως οι εξτρεμιστές Joseph de Maistre[9] και Louis de Bonald μοιάζουν να τοποθετούνται σε κάποια μεταβατική ζώνη. Ωστόσο, ένα από τα χαρακτηριστικά που επιτρέπουν τη διάκριση των δύο αυτών τύπων είναι η αποδοχή ή μη στοιχείων του καπιταλιστικού συστήματος. Η καθολική απόρριψη της σύγχρονης βιομηχανίας και της αστικής κοινωνίας είναι βασική στον νοσταλγικό τύπο˙ η συνολική αποδοχή τους απορρέει από ένα μη ρομαντικό τρόπο σκέψης, άσχετα με τη θέση που εκχωρεί στην παράδοση, τη θρησκεία, τον απολυταρχισμό – για παράδειγμα, ο θετικισμός του Auguste Comte. Ο συντηρητικός ρομαντισμός υιοθετεί την ενδιάμεση θέση, αποδεχόμενος την υπάρχουσα κατάσταση στην Ευρώπη στις αντίστοιχες περιόδους, όπου ο καπιταλισμός, εν τη γενέσει του και σε πλήρη άνθηση, συνυπάρχει με σημαντικά φεουδαρχικά στοιχεία.

---

[9] Joseph de Maistre (1753-1821)˙ Γάλλος φιλόσοφος και συγγραφέας, θεωρητικός της αντεπανάστασης και της Παλινόρθωσης. (Σ.τ.ε.)

Ένα συγκεκριμένο παράδειγμα που μας επιτρέπει να εντοπίσουμε αποτελεσματικότερα αυτά τα χαρακτηριστικά είναι η σκέψη του Edmund Burke. Το έργο του ανήκει αναμφίβολα στον ρομαντισμό: παθιασμένος εχθρός της φιλοσοφίας του Διαφωτισμού *(«this literary cabal»)*, στον περίφημο λίβελό του ενάντια στην επανάσταση του 1789 *(Reflections on the Revolution in France*, 1790), αντιπαραβάλλει τις ιπποτικές παραδόσεις και το παλιό πνεύμα της φεουδαλικής υποτέλειας με την «εποχή των σοφιστών, των οικονομολόγων και των λογιστών» που εισήχθη από τους επαναστάτες˙ τις σοφές και αρχέγονες κοινωνικές προκαταλήψεις, καρπούς μιας «γοτθικής και μοναστικής παιδείας» με τη βάρβαρη φιλοσοφία που παράγεται από τις «ψυχρές καρδιές»˙ τη σεβάσμια γαιοκτησία, κληρονομημένη από τους προγόνους μας, με τις άθλιες κερδοσκοπίες τοκογλύφων και Εβραίων[10]. Εξ ου και η τεράστια επίδραση που άσκησε το βιβλίο του στη Γερμανία, συμβάλλοντας στη διαμόρφωση των αντιλήψεων του πολιτικού ρομαντισμού.

Πλην όμως, αντίθετα από τους αποκαταστασιακούς, ο Burke δεν είναι ένας αληθινά αντι-αστός στοχαστής: το δόγμα του περιέχει μια «φιλελεύθερη» διάσταση, τυπική του κόμματος whig στο οποίο ανήκε. Οι προηγούμενες πολιτικές παρεμβάσεις του, που ευνοούσαν τη συμφιλίωση με τις εξεγερμένες αμερικανικές αποικίες και με τον κοινοβουλευτικό θεσμό ενάντια στον βασιλικό απολυταρχισμό του Γεωργίου του 3ου, του προσέδωσαν μια φήμη φιλελεύθερου, σε τέτοιο βαθμό που ο Τόμας Παίην πίστεψε προς στιγμήν ότι θα συντασσόταν με το στρατόπεδο των Άγγλων υποστηρικτών της γαλλικής Επανάστασης.

---

[10] E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, Λονδίνο, University Tutorial Press, s.d., σελ. 56, 78-81, 90, 104, κ.λπ. (Οι μεταφράσεις των αποσπασμάτων στα γαλλικά, κι αυτές που θ' ακολουθήσουν, έχουν διαβαστεί και διορθωθεί από τους συγγραφείς, με βάση την παλιά μετάφραση του έργου: *Réflexions sur la révolution de France*, Παρίσι, Laurent fils, [1790]). Οι αντισημιτικές αναφορές είναι συχνές στο έργο του Burke, όπως και στο έργο μεγάλου αριθμού ρομαντικών, σοσιαλιστών συγγραφέων (βλέπε Προυντόν) αλλά και συντηρητικών.

Στην πραγματικότητα, η πολιτική και κοινωνική ιδεολογία του Burke είναι η έκφραση του συμβιβασμού ανάμεσα στην αστική τάξη και τους γαιοκτήμονες που κυριάρχησε στη ζωή του αγγλικού κράτους μετά την «ένδοξη επανάσταση» του 1688, και την οποία εξ άλλου υπερασπίζεται με θέρμη. Σ' ένα πολύ αποκαλυπτικό απόσπασμα του *Reflections on the Revolution*, ο Burke λυπάται που στη Γαλλία, σε αντίθεση με την Αγγλία, η αμοιβαία μετατρεψιμότητα της γης σε χρήμα και του χρήματος σε γη υπήρξε πάντα δύσκολη, διότι αυτή η παράδοση, όπως και το μεγάλο βάρος της γαιοκτησίας που βρισκόταν στα χέρια του Στέμματος και της Εκκλησίας, «έκαναν τους γαιοκτήμονες, στη Γαλλία, ιδιαίτερα αποξενωμένους από τους καπιταλιστές, λιγότερο ικανούς ν' αναμιχθούν μαζί τους, και λιγότερο ευνοϊκά διατεθειμένους τον ένα απέναντι στον άλλο απ' ό,τι είναι σ' αυτή τη χώρα[11]».

Παρά τον θαυμασμό του για την κληρονομική αριστοκρατία και τους μεγάλους γαιοκτήμονες, ο Burke δεν προτίθεται διόλου να τους παραχωρήσει το μονοπώλιο της εξουσίας. Αυτή πρέπει να είναι κτήμα όλων των ιδιοκτητών, ή έστω αυτού που αποκαλεί «φυσική αριστοκρατία», και η οποία περιλαμβάνει όχι μόνο τους ευγενείς αλλά και τους δικαστές, τους καθηγητές και τους «πλούσιους εμπόρους», που «διαθέτουν τις αρετές της επιμέλειας, της τάξης, της σταθερότητας και της κανονικότητας[12]».

Η νοσταλγία ενός «ιπποτικού» Μεσαίωνα δεν απουσιάζει από το έργο του Burke, το παρελθόν όμως δεν παίζει τον ίδιο ρόλο όπως στο έργο των ρομαντικών νοσταλγών της «επιστροφής». Χρησιμεύει μάλλον ως απολογία του παρόντος στην Αγγλία παρά ως επίκρισή του: οι νόμοι, τα έθιμα, οι θεσμοί και οι κοινωνικές ιεραρχίες της Αγγλίας του 1790 καθαγιάζονται ως φυσικά και ταυτόχρονα ουρανόπεμπτα προϊόντα μιας οργανικής ανάπτυξης, ως αρχέγονη κληρονομιά που μεταφέρεται δια μέσου των αιώ-

---

[11] Burke, *Réflexions sur la révolution de France*, ό.π., σελ. 142.
[12] Παρατίθεται από τον R. Kirk, *The Conservative Mind*, 1954, σελ. 55.

νων από γενιά σε γενιά, ως μέρος αυτού που ονομάζει « το σύνολο της διαδοχής και της συνέχειας των δημοσίων υποθέσεων[13]».

Η επιρροή του Burke δεν περιορίζεται μόνο στους Γερμανούς ρομαντικούς. Η υιοθέτησή του από τον αντεπαναστατικό αστικό φιλελευθερισμό, από την εποχή του μέχρι τις μέρες μας, μαρτυρά την ιδιαίτερη αμφισημία του συντηρητικού ρομαντισμού. Είναι αποκαλυπτικό ότι ένας σύγχρονος βορειοαμερικανός πολιτειολόγος, ο William McGovern, για τον οποίο οι Γερμανοί ρομαντικοί, όπως και ο Ρουσσώ και ο Καρλάιλ, είναι πρόδρομοι των ολοκληρωτικών δογμάτων του 20ού αιώνα, επιμένει αντίθετα στο γεγονός ότι «η πολιτική φιλοσοφία του Burke ήταν αυθεντικά φιλελεύθερη», και ότι «ο Burke ήταν αντιδεσποτικός και κατά συνέπεια οπαδός της δημοκρατίας[14]» (*sic*).

Ο φασιστικός ρομαντισμός

Προσεγγίζοντας τον φασιστικό τύπο, πρέπει εξ αρχής να υπογραμμιστεί ότι, για μας, αποτελεί έναν τύπο μεταξύ των άλλων, ο οποίος δεν είναι σε καμία περίπτωση ο σημαντικότερος ή ο χαρακτηριστικότερος του συνολικού φαινομένου. Ως προς αυτό το σημείο διαφοροποιούμαστε έντονα από όλους εκείνους –φασίστες ή αντιφασίστες, είτε αυτοί οι τελευταίοι είναι φιλελεύθεροι είτε μαρξιστές– οι οποίοι ερμήνευσαν όλη την ιστορία του ρομαντισμού ως ένα πρελούδιο στον φασισμό και τον ρομαντισμό ως αδιάρρηκτα συνδεδεμένο με τη φασιστική ιδεολογία. Όπως καταδεικνύει η πραγμάτευση των λοιπών στοιχείων της τυπολογίας μας, τίποτα τέτοιο δεν ισχύει: η ρομαντική κοσμοαντίληψη εκ-

---

[13] Burke, *Réflexions sur la révolution de France*, σελ. 122.

[14] W. McGovern, *From Luther to Hitler*, ό.π., σελ. 111-112. Βλέπε επίσης C.W. Parkin, «Burke and the Conservative Tradition», στο D. Thompson (επιμ.), *Political Ideas*, Λονδίνο, Penguin, 1969, σελ. 128: «Στην εποχή του παγκόσμιου μαρξισμού, η πολεμική του Burke ενάντια στην επαναστατική ιδέα... δεν έχασε την ευστοχία της και τη δύναμη της πειθούς της». Όσο για τον «δημοκρατισμό» του Burke, θυμίζουμε απλά ότι γι' αυτόν τον δεδηλωμένο εχθρό της λαϊκής κυριαρχίας, «μια τέλεια δημοκρατία είναι το πιο αναίσχυντο πράγμα (*shameless*) του κόσμου». (Burke, *Réflexions...*, σελ. 120).

φράζεται μέσα από πολλές και διαφορετικές τάσεις, εντελώς ξένες προς τον φασισμό.

Επιπλέον, οι φασιστικές και οι άμεσα προ-φασιστικές ιδεολογίες –ο *Kulturpessimismus* του Σπένγκλερ, η «συντηρητική επανάσταση» (Καρλ Σμιτ, Ernst Jünger)– δεν ταυτίζονται ευθέως με τη ρομαντική προοπτική. Αυτό διαπιστώνεται εύκολα στην περίπτωση του ιταλικού φασισμού, στην ιδεολογία του οποίου, παρά τη νοσταλγική αναφορά σε μια κάποια ρωμαϊκή Αρχαιότητα, βλέπουμε να προέχει μια άλλη θεματική, εκείνη των «φουτουριστών»: το εγκώμιο της αστικής, βιομηχανικής και τεχνικοποιημένης ζωής, η λατρεία του σύγχρονου πολέμου και η έκκληση για ολοκληρωτική συμπόρευση με τη νεωτερικότητα.

Ωστόσο, η μη ταύτιση ρομαντισμού και φασισμού ισχύει εξ ίσου και στη γερμανική περίπτωση, παρόλο που η ναζιστική ιδεολογία εμφανίζεται περισσότερο «αρχαΐζουσα»: υπέρ της παραδοσιακής αγροτικής ζωής, ενάντια στη φρενίτιδα των μεγάλων πόλεων, υπέρ των παλαιών *Gemeinschaften* ενάντια στην *Gesellschaft* του σήμερα. Αν και ο φασισμός άντλησε αναμφισβήτητα αυτή τη θεματική, όπως και άλλες, από το πολιτιστικό οπλοστάσιο του ρομαντισμού –την ιδιαιτερότητα του γερμανικού έθνους και τη μυθολογία των απαρχών του, τη *völkisch* ιδεολογία, τη ριζική κριτική της σκέψης του Διαφωτισμού και των φιλελεύθερων-δημοκρατικών προτύπων, τον αντικοινοβουλευτισμό– και αν είναι εξ ίσου αλήθεια ότι κάποιοι Γερμανοί ρομαντικοί συγγραφείς είναι αντισημίτες, διαπιστώνουμε εν τούτοις μια *θεμελιώδη διαφορά* ανάμεσα στην ιδεολογία των ναζί και ορισμένων από τους άμεσους προδρόμους τους, και τη ρομαντική αντίληψη: πρόκειται για τη *νεωτερική, βιομηχανική και τεχνολογική διάσταση του ναζιστικού φαινομένου,* η οποία εκφράζεται τόσο στην κουλτούρα όσο και στην πρακτική του. Ας θυμηθούμε τον αποφασιστικό ρόλο που έπαιξε η βιομηχανία, ιδιαίτερα η πολεμική και η παρα-πολεμική –δηλαδή η παραγωγή χάλυβα– και τα στρατόπεδα συγκέντρωσης ως «εργοστάσια θανάτου»...

Αναλύοντας τους ιδεολογικούς προδρόμους του ναζισμού, ο Louis Dupeux μπόρεσε εύστοχα να παρατηρήσει: «Η συντηρητι-

κή επανάσταση εκδηλώνει μια αδιαμφισβήτητη νεωτερικότητα, πρόκειται όμως για μερική νεωτερικότητα και κυρίως μια νεωτερικότητα που στρέφεται ενάντια στον νεωτερισμό ή τον προοδευτισμό... με άλλα λόγια, πρόκειται για μια *νεωτερική αντίδραση*... Αυτό το ρεύμα... αποδέχεται «την πρόκληση της νεωτερικότητας· διάκειται ευνοϊκά απέναντι στη μεγάλη βιομηχανία, την τεχνική, και μια κάποια ορθολογική οργάνωση της κοινωνίας». Ο Gilbert Merlio αναπτύσσει τον ίδιο συλλογισμό, ειδικά στην περίπτωση του Σπένγκλερ: «Πρέπει να καταπολεμήσουμε την ανάπτυξη με τα ίδια της τα όπλα, να την αδειάσουμε από το περιεχόμενό της, δηλαδή από όλα τα στοιχεία ατομικής ή συλλογικής απελευθέρωσης που εμπεριέχει, αποδεχόμενοι εντούτοις τα μέσα ισχύος που θέτει στη διάθεσή μας· εξ ου και η κατάφαση του Σπένγκλερ στην τεχνική, τον βιομηχανικό δυναμισμό και την καθολική επιστράτευση του έθνους από ένα Κράτος υπαλλήλων και στρατιωτών[15]».

Μια τέτοια αντίληψη συναντάμε και στην ίδια την εθνικοσοσιαλιστική ιδεολογία. Στο *Mein Kampf*, ο Χίτλερ παρουσίασε την Άρια κουλτούρα ως τη σύνθεση «του ελληνικού πνεύματος και της γερμανικής τεχνολογίας». Και το 1930, ένας ιδεολόγος του ναζισμού, ο Peter Schwerber, εξέδωσε ένα βιβλίο με τον τίτλο *Εθνικοσοσιαλισμός και τεχνική*, που προωθούσε την ιδέα ότι ο ναζισμός σε καμία περίπτωση δεν είναι είναι αντι-τεχνολογικός, αλλά θέλει ν' απελευθερώσει την τεχνολογία από την κυριαρχία του χρήματος και του «εβραϊκού υλισμού[16]».

---

[15] L. Dupeux, «'Kulturpessimismus', révolution conservatrice et modernité», και G. Merlio, «L' audience des idées de Spengler sous la république de Weimar», G. Raulet (επιμ.), *Weimar ou l' explosion de la modernité*, Παρίσι, Anthropos, 1984. Βλέπε επίσης το ειδικό τεύχος που εκδόθηκε από τον Dupeux: «Kulturpessimismus, révolution conservatrice et modernité», *Revue d' Allemagne*, 14, 1, Ιαν.-Μάρτιος 1982, ειδικά τα άρθρα του ίδιου του Dupeux, του G. Merlio και του D. Goeldel.

[16] Βλέπε P. Schwerber, *Nationalsozialismus und Technik. Die Geistigkeit der nationalsozialistische Bewegung*, Μόναχο, 1930, σελ. 3.

Ο Jeffrey Herf, ο βορειοαμερικανός κοινωνιολόγος στον οποίο ήδη αναφερθήκαμε, μελέτησε πρόσφατα αυτή την όψη του γερμανικού φασισμού, δείχνοντας τη συνέχεια ανάμεσα στον «αντιδραστικό μοντερνισμό» των συντηρητικών επαναστατών και εκείνον των εθνικοσοσιαλιστών, με συγκεκριμένη ανάλυση των γραπτών του Σπένγκλερ, του Jünger, του Sombart και των κυριότερων ιδεολόγων του ναζισμού. Σύμφωνα με τον Herf, «ο παράδοξος συνδυασμός ανορθολογικότητας και τεχνικού ορθολογισμού ήταν θεμελιώδης για την ιδεολογία και την πρακτική του Χίτλερ και του εθνικοσοσιαλισμού. Αυτή η παράδοση εγκαινιάστηκε στα γερμανικά πολυτεχνεία, στα τέλη του 19^{ου} αιώνα, καλλιεργήθηκε από τις εθνικές ενώσεις των μηχανικών, αναζωογονήθηκε από τους συντηρητικούς επαναστάτες κατά τη διάρκεια της δημοκρατίας της Βαϊμάρης και αποτέλεσε συστατικό στοιχείο της ναζιστικής ιδεολογίας από τη δεκαετία του '20 μέχρι και το 1945. Αυτή η σύνθεση ανάμεσα στην πολιτική αντίδραση και τη θετική στάση απέναντι στην τεχνολογική εξέλιξη εμφανίστηκε αρκετά πριν το 1933 και συνέβαλε στον ιδεολογικό δυναμισμό του καθεστώτος μετά το 1933[17]».

Επομένως, ναζιστική ιδεολογία –και γενικότερα φασιστική– και ρομαντικό πνεύμα δεν συμπίπτουν. Ωστόσο, είναι αναμφισβήτητο ότι ο ναζισμός άσκησε μια κάποια γοητεία σε ένα όχι ασήμαντο ποσοστό αυθεντικά ρομαντικών διανοουμένων στην περίοδο του μεσοπολέμου. Εκτός των –μάλλον πολυάριθμων– περιπτώσεων των μέτριων ή χωρίς αξία νεο-ρομαντικών συγγραφέων που έγιναν οι βάρδοι του ναζισμού και του φασισμού –για παράδειγμα ο εξπρεσιονιστής Hanns Johst– επίσης ένας ορισμένος αριθμός συγγραφέων μεγάλου διαμετρήματος συνδέθηκε μ' αυτόν. Μπορούμε να παραθέσουμε εδώ τους Drieu la Rochelle, Έζρα Πάουντ και Κνουτ Χάμσουν.

Ποιά είναι η ιδιαιτερότητα του ρομαντισμού στη φασιστική του εκδοχή; Κατ' αρχάς, η απόρριψη του καπιταλισμού διαπλέ-

[17] J. Herf, *Reactionary Modernism: Technology, Culture and Politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge UP, 1986, σελ. 220.

κεται με μια βίαιη καταγγελία τόσο της κοινοβουλευτικής δημοκρατίας όσο και του κομμουνισμού. Επιπλέον, ο αντικαπιταλισμός συχνά χρωματίζεται από αντισημιτισμό: οι καπιταλιστές, οι πλούσιοι και αυτοί που αντιπροσωπεύουν το πνεύμα των πόλεων και της σύγχρονης ζωής ενδύονται τα χαρακτηριστικά του Εβραίου. Παράλληλα, η ρομαντική κριτική της ορθολογικότητας οδηγείται στα έσχατα όριά της, για να μεταβληθεί στην εξύμνηση του καθαρού ανορθολογισμού, του ακατέργαστου ενστίκτου στην πιο επιθετική του μορφή. Έτσι η ρομαντική λατρεία του έρωτα μετατρέπεται στο αντίθετό του: σε εγκώμιο της δύναμης και της σκληρότητας. Τελικά, στη φασιστική εκδοχή του, ο ατομικιστικός πόλος του ρομαντισμού αποδυναμώνεται εξαιρετικά, αν δεν καταστέλλεται εντελώς: στο φασιστικό κίνημα και κράτος, το δυστυχισμένο ρομαντικό εγώ εκμηδενίζεται. Οι περίοδοι του παρελθόντος που προκαλούν την πιο έντονη νοσταλγία είναι: η προϊστορία του βάρβαρου ανθρώπου, ενστικτώδους και βίαιου˙ η ελληνορωμαϊκή Αρχαιότητα στην πολεμική, την ελιτίστικη, τη δουλοκτητική της διάσταση˙ ο Μεσαίωνας – στη ναζιστική ζωγραφική, ο Χίτλερ εμφανίζεται ορισμένες φορές σαν μεσαιωνικός καβαλάρης η αγροτική *Volksgemeinschaft* και οι μυθικοί χρόνοι των απαρχών.

Για να απεικονίσουμε αυτόν τον τύπο, θα αναφερθούμε στην περίπτωση του Γκότφρηντ Μπεν, διότι αναδεικνύει με ιδιαίτερα εμφαντικό τρόπο τη φύση του φασίστα ρομαντικού. Ο Μπεν, ένας από τους πιο αξιόλογους εκπροσώπους του γερμανικού εξπρεσιονισμού, προσχώρησε ανοικτά στο χιτλερικό καθεστώς από την πρώτη στιγμή της ανόδου του στην εξουσία˙ παρ' όλ' αυτά, σε αντίθεση με πολλούς άλλους, απογοητεύτηκε πολύ σύντομα. Μόνο για μια περίοδο δύο χρόνων, από το 1933 μέχρι το 1935, ο Μπεν στήριξε ενεργά τον ναζισμό˙ υπάρχει όμως μια ουσιαστική συνέχεια στο σύνολο του έργου του και συναντάμε τα ίδια θέματα –με εξαίρεση τη ρητή αναφορά του στη φασιστική κοσμοθεωρία– πριν και μετά την προσχώρησή του. Στο προγενέστερο έργο του εκχύει το μίσος του για τον σύγχρονο κόσμο των πόλεων, αστικό, καπιταλιστικό και επιστημονικό, όπως επίσης δημοκρατι-

κό και σοσιαλιστικό, και ονειρεύεται ένα πρωτόγονο ενστικτικό παρελθόν, ειδικά στο *Vision primale* (1929)[18]. Στη συνέχεια, κατά τη διάρκεια της πρόσκαιρης ένταξής του στον ναζισμό, ο Μπεν γράφει δέκα περίπου πεζά κείμενα, που απηχούν όλα πολύ έντονα τη φασιστική ιδεολογία. Σε δυο όμως από αυτά, εκδηλώνεται πολύ καθαρά η ρομαντική πλευρά του οράματός του.

Το πρώτο, και το λιγότερο σημαντικό, είναι η παρουσίαση ενός έργου κάποιου άλλου ρομαντικού, του Julius Evola, με τον τίτλο *Erhebung wider die moderne Welt (Εξέγερση ενάντια στο σύγχρονο κόσμο)*. Ο Μπεν αναφέρεται, υιοθετώντάς τον, στον βασικό στόχο αυτού του βιβλίου που είναι να ορίσει και να εξυμνήσει αυτό που ο Evola ονομάζει *Traditionswelt*: τον κόσμο των πρωτόγονων κοινωνιών, από τον Όμηρο έως την ελληνική τραγωδία, τόσο στην Ανατολή και στις χώρες του Βορρά όσο και στην Ελλάδα. Μετά απ' αυτή την περίοδο αρχίζει η παρακμή (*Verfall*), η έλευση του σύγχρονου εκφυλισμένου κόσμου. Σύμφωνα με τον Evola –άποψη που υιοθετεί και ο Μπεν– ο φασισμός και ο ναζισμός επιτρέπουν για πρώτη φορά ν' αποκατασταθεί ο δεσμός ανάμεσα στους λαούς και τον χαμένο *Traditionswelt*. Θα πρέπει όμως να προσθέσουμε ότι για τον Μπεν –κι αυτό ισχύει για τον ρομαντικό φασισμό γενικά– δεν πρόκειται για μια απλή επιστροφή στον *Traditionswelt*. Σ' ένα άλλο κείμενο της φασιστικής του περιόδου, δηλώνει ότι γι' αυτόν «μόλις σήμερα ξεκινά η ιστορία του ανθρώπου, η διακινδύνευσή του, η τραγωδία του», εννοώντας μ' αυτό ότι ο άνθρωπος σύντομα θα προσεγγίσει ένα ανώτερο επίπεδο[19]. Πράγματι, η φασιστική προοπτική προσανατολίζεται τόσο προς το καινούργιο όσο και προς το παλιό, όπως καταδεικνύουν οι πολυάριθμες αναφορές στη «νέα τάξη», τη «νέα Ευρώπη» κ.λπ.

Το παρελθόν που νοσταλγεί ο Μπεν παρουσιάζεται εκτενώς σ' ένα μακροσκελές κείμενο με τον τίτλο: *Dorische Welt*. Ο δω-

---

[18] Πρωταρχικό όραμα (σ.τ.μ.).

[19] Παρατίθεται από τον J.-M. Palmier, *L' Expressionisme comme révolte*, Παρίσι, Payot, 1978, σελ. 373.

ρικός κόσμος –δηλαδή τα ελληνικά κράτη μέχρι τον 5ο αιώνα π.Χ– είναι ο *Traditionswelt* τον οποίο προτιμά ο Μπεν. Στην περιγραφή που του κάνει, θεωρεί ως ουσιώδη και αναγκαία στοιχεία: τον πόλεμο, την άθληση που προετοιμάζει για τον πόλεμο, τη δουλοκτησία και τον «αντιφεμινισμό», τον ρατσισμό και την ξενοφοβία, τον ελιτισμό και το αδίστακτο πανίσχυρο Κράτος. Πράγματι, η εικόνα που του προσδίδει μοιάζει εκπληκτικά με την εθνικοσοσιαλιστική κοινωνία. Ο Μπεν ωστόσο υπογραμμίζει ένα επιπλέον χαρακτηριστικό του δωρικού κόσμου: δεν υπάρχει ατομική ιδιοκτησία με τη σύγχρονη έννοια, αφού η γη είναι *αναπαλλοτρίωτη* και δεν υπάρχει στην πραγματικότητα ούτε χρήμα παρά μόνο ένα μεταλλικό νόμισμα αμφίβολης αποτελεσματικότητας. Κατά συνέπεια, «η επιθυμία δεν στρέφεται προς τον χρυσό αλλά προς τα ιερά αντικείμενα, προς τα μαγικά όπλα...»[20]. Επομένως το ιδεώδες για τον Μπεν παρελθόν είναι απερίφραστα μη καπιταλιστικό. Έχει ενδιαφέρον να σημειώσουμε ότι στο κείμενο όπου ο Μπεν εκφράζει για πρώτη φορά την απογοήτευσή του από τους ναζί –*Η Τέχνη και το Τρίτο Ράιχ*, γραμμένο το 1941– τους κατηγορεί ότι θέλουν να πλουτίσουν κι επομένως δεν αντιπροσωπεύουν μια αληθινή εναλλακτική λύση στον αστικό κόσμο. Αυτό αναδεικνύει την ουσιαστική συνέχεια του ρομαντισμού του Μπεν, ο οποίος, όπως και αρκετοί άλλοι, πίστεψε δυστυχώς ότι θα βρει στον φασισμό την πραγματοποίηση των οραμάτων του.

Ο «παραιτημένος» ρομαντισμός

Ο παραιτημένος ρομαντισμός αναφαίνεται κυρίως μετά το δεύτερο ήμισυ του 19ου αιώνα, όταν η καπιταλιστική εκβιομηχάνιση μοιάζει όλο και περισσότερο ως μη αναστρέψιμη διαδικασία και όταν η ελπίδα για αποκατάσταση προκαπιταλιστικών κοινωνικών σχέσεων –που ήταν ακόμα πιθανή στις αρχές του αιώνα– τείνει να εξαλειφθεί. Αυτή η τάση οδηγείται λοιπόν στο συμπέρασμα, αν και λυπάται βαθιά γι' αυτό, ότι η νεωτερικότητα αποτελεί ένα

---

[20] G. Benn, *Essays. Reden. Vorträge*, Βισμπάντεν, Limes Verlag, 1959, σελ. 280.

γεγονός το οποίο πρέπει να υπομείνουμε. Η αθέλητη αποδοχή του καπιταλισμού φέρνει τον παραιτημένο ρομαντισμό πλησιέστερα στη συντηρητική εκδοχή του ρομαντισμού, με τη διαφορά ότι η κοινωνική του κριτική στον βιομηχανικό πολιτισμό είναι πιο έντονη. Ανάλογα με τους συγγραφείς, και εδώ πρόκειται για ένα παράδειγμα πιθανής υπέρθεσης των δύο κοσμοαντιλήψεων, αυτό το είδος ρομαντισμού μπορεί να οδηγήσει είτε σε μια τραγική θεώρηση του κόσμου (ανυπέρβλητη αντίθεση μεταξύ αξιών και πραγματικότητας) είτε σε μια μεταρρυθμιστική προσέγγιση που επιθυμεί να θεραπεύσει μερικά από τα πιο φανερά κακώς κείμενα της αστικής κοινωνίας, χάρις στον ρυθμιστικό ρόλο θεσμών που εκφράζουν προκαπιταλιστικές αξίες.

Μπορούμε να θεωρήσουμε ότι πολλοί από τους συγγραφείς, των οποίων το έργο ανήκει σ' αυτό που ο Λούκατς ονόμαζε «κριτικός ρεαλισμός», εντάσσονται σ' αυτή τη μορφή ρομαντισμού: ο Ντίκενς, ο Φλωμπέρ, ο Τόμας Μαν – ο Μπαλζάκ θα λέγαμε ότι αποτελεί ίσως το σημείο σύμπτωσης μεταξύ του αποκαταστασιακού και του παραιτημένου ρομαντισμού. Είναι στη Γερμανία όμως, στην καμπή του αιώνα, όπου συναντάμε την πιο χαρακτηριστική έκφραση αυτού του ρεύματος, ειδικά στο περιβάλλον των πανεπιστημιακών μανδαρίνων, μεταξύ των πρώτων μεγάλων Γερμανών κοινωνιολόγων· η κυριότερη ιδεολογική τους εστία υπήρξε η Verein für Sozialpolitik στην οποία θα προσχωρήσουν και οι Ferdinand Tönnies και Μαξ Βέμπερ ενώ η κοινωνική τους φιλοσοφία θα ονομαστεί *Kalthedersozialismus* («από καθέδρας σοσιαλισμός»).

Άλλοι Γερμανοί ακαδημαϊκοί αυτής της εποχής μπορούν επίσης να θεωρηθούν συγγενείς με τον παραιτημένο ρομαντισμό. Ο Μαξ Βέμπερ εξέφραζε πιθανόν μια αντίληψη κοινή σε πολλούς από αυτούς όταν, το 1904, έγραφε, στην επιθεώρηση *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik,* ότι ο καπιταλισμός έπρεπε να γίνει αποδεκτός «όχι γιατί μας φαίνεται καλύτερος από τις παλιές μορφές κοινωνικής οργάνωσης αλλά γιατί είναι πρακτικά α-

ναπόφευκτος[21]». Μερικοί απ' αυτούς τους συγγραφείς ήταν πιο συντηρητικοί (Adolf Wagner), άλλοι πιο εκσυγχρονιστές (Lujo Brentano, Μαξ Βέμπερ) ενώ άλλοι έφταναν να προσεγγίζουν τα συνδικάτα και τη σοσιαλδημοκρατία (Ferdinand Tönnies). Παρά τη μεταρρυθμιστική του τάση, αυτό το ρεύμα είναι φορέας μιας τραγικής διάστασης στο μέτρο που οι πολιτισμικές και κοινωνικές του αξίες εμφανίζονται καταδικασμένες στην παρακμή και την εξαφάνιση μέσα στην παρούσα πραγματικότητα[22].

Ο πιο τυπικός εκπρόσωπος των αντιφάσεων του παραιτημένου ρομαντισμού είναι πιθανόν ο Ferdinand Tönnies που θεωρείται ο ιδρυτής της γερμανικής κοινωνιολογίας. Στο περίφημο έργο του *Gemeinschaft und Gesellschaft (Κοινότητα και κοινωνία)*, το 1887, αντιπαραθέτει δύο μορφές κοινωνικότητας: από τη μια πλευρά την «κοινότητα» (οικογένεια, χωριό, μικρή παραδοσιακή πόλη), έναν κόσμο που ορίζεται από την αρμονία, τα έθιμα, τη θρησκεία, την αλληλοβοήθεια, την *Kultur*, κι από την άλλη πλευρά την «κοινωνία» (τη μεγάλη πόλη, το εθνικό κράτος, το εργοστάσιο), ένα σύνολο που το κινεί ο υπολογισμός, το κέρδος, η διαπάλη όλων εναντίον όλων, η *Zivilisation* ως τεχνική και βιομηχανική πρόοδος. Το βιβλίο του Tönnies, αν και θέλει να είναι μια αντικειμενική σύγκριση, «απαλλαγμένη από αξιολογικές κρίσεις» αυτών των δύο δομών, δεν μπορεί να αποκρύψει τη νοσταλγία του για την «οργανική» αγροτική *Gemeinschaft*: «Η κοινότητα είναι η αληθινή και διαρκής κοινή ζωή· η κοινωνία είναι απλώς πρόσκαιρη και φαινομενική. Και μπορούμε, σε κάποιο βαθμό, να κατανοήσουμε την κοινότητα ως ένα ζωντανό οργανι-

---

[21] M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, Mohr, 1922, σελ. 159. Μεταξύ των πιο αξιόλογων ακαδημαϊκών, αναφέρουμε τους W. Sombart, M. Scheler, A. Troeltsch, G. Simmel και K. Μανχάιμ.

[22] Βλέπε K. Lenk, «Das tragische Bewusstsein in der deutschen Soziologie», στο *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Κολωνία, 1964. Είναι στο έργο του Simmel που εκδηλώνεται αυτή η τραγική διάσταση με πιο συστηματικό τρόπο, ειδικά στο σημαντικό δοκίμιο «Der Begriff und die Tragödie der Kultur», «Η έννοια και η τραγωδία του πολιτισμού» (*Logos*, τ. 2, 1911-1912· γαλλ. μετ. *La Tragédie de la culture*, Παρίσι, Ed. Rivages, 1988) και στο βιβλίο του, *Philosophie de l' argent*, του 1900 (γαλλ. μετ. Παρίσι, PUF 1988).

σμό, τη δε κοινωνία ως μια μηχανική και τεχνητή συσσωμάτωση». Ενώ η οικογενειακή οικονομία «στηρίζεται στην ευχαρίστηση, ειδικότερα στην ευχαρίστηση και την αγάπη της παραγωγής, της δημιουργίας και της συντήρησης», η μεγαλούπολη και η «κοινωνία» γενικότερα «αντιπροσωπεύουν τη φθορά και τον θάνατο του λαού[23]».

Η αντίθεση ανάμεσα στις δυο αυτές μορφές –ή μεταξύ Kultur και Zivilisation– θα αποτελέσει, στην καμπή του αιώνα, ένα από τα κυριότερα θέματα του νεο-ρομαντισμού στη Γερμανία. Αυτό που χαρακτηρίζει τον Tönnies, ως «παραιτημένο» ρομαντικό διανοητή, είναι η τραγική πεποίθηση ότι η επιστροφή στην *Gemeinschaft* είναι μια αυταπάτη, ότι η κοινωνική παρακμή είναι αναπόφευκτη, όπως η έκπτωση ενός ζώντος οργανισμού που δεν μπορεί να επιστρέψει πια στην πρώτη του νεότητα[24]. Αν και έβλεπε με συμπάθεια τα συνδικάτα και τους συνεταιρισμούς των καταναλωτών σαν νεο-κοινοτικούς οργανισμούς που διορθώνουν κάποιες ακρότητες της σύγχρονης κοινωνίας, είχε απόκλείσει την πιθανότητα παλινόρθωσης της αυθεντικής *Gemeinschaft* του παρελθόντος.

Ο μεταρρυθμιστικός ρομαντισμός

Αυτός ο τύπος δεν ταυτίζεται με τη ρεφορμιστική τάση του «παραιτημένου» ρομαντισμού. Διότι, αν ο τελευταίος αντιμετωπίζει τις μεταρρυθμίσεις ως απλά ημίμετρα απέναντι σε μια αμείλικτη πραγματικότητα, ο μεταρρυθμιστικός ρομαντισμός είναι αντίθετα πεπεισμένος ότι οι παλιές αξίες μπορούν να επανέλθουν· μόνο που τα μέτρα που προτείνει για να το πετύχει περιορίζονται σε μεταρρυθμίσεις: θεσμικές μεταρρυθμίσεις, εξέλιξη της συνείδησης των αρχουσών τάξεων. Σ' αυτό το είδος του ρομαντισμού λοιπόν παρατηρούμε συχνά μια χτυπητή αντίθεση ανάμεσα στον

---

[23] F. Tönnies, Communauté et societé, Παρίσι, PUF, 1944, σελ. 5, 236-237.

[24] Ο F. Tönnies απαντούσε στους νεαρούς μαθητές του που υποστήριζαν μια παλινόρθωση της κοινότητας ότι δεν μπορεί κανείς να παλέψει ενάντια στα γερατιά. Βλέπε J. Leif, *La Sociologie de Tönnies*, Παρίσι, PUF, 1946, σελ.71.

ριζοσπαστισμό της κριτικής και την χλιαρότητα των προτεινόμενων λύσεων.

Απ' αυτή την άποψη, αξίζει να σημειωθεί ότι, αν οι μεταρρυθμιστές αναφέρονται τακτικά, όπως οι «ιακωβίνοι-δημοκράτες» που θα συναντήσουμε παρακάτω, στη Γαλλική επανάσταση και στις αξίες της, αναφέρονται κυρίως στα μετριοπαθή της στοιχεία, περισσότερο στους Γιρονδίνους παρά στους Ιακωβίνους, και η επαναστατική τους έμπνευση έχει την τάση να εκφράζεται με θολό ή μυθολογικό συναισθηματικό ύφος.

Οι πιο αξιόλογες περιπτώσεις του μεταρρυθμιστικού ρομαντισμού βρίσκονται συγκεντρωμένες στο πρώτο μισό του 19ου αιώνα στη Γαλλία –Λαμαρτίνος, Sainte-Beuve, Μισελέ, Λαμεναί και Ουγκώ– και θα μπορούσε εξίσου να ονομαστεί «φιλελεύθερος» όπως μερικοί ρομαντικοί αυτής της τάσης αυτοπροσδιορίζονταν εκείνη την εποχή[25]. Παρ' όλ' αυτά, προτιμούμε τον όρο «μεταρρυθμιστής» καθώς δείχνει πιο καθαρά την ουσιαστική προσέγγιση αυτού του ρεύματος. Ο όρος «φιλελεύθερος» είναι εμφανώς διφορούμενος και στις αρχές του 19^{ου} αιώνα συμπεριλάμβανε τουλάχιστον δύο διαφορετικές έννοιες: από τη μια ένα πολιτικό ρεύμα συνδεδεμένο μ' ένα κόμμα του οποίου η ιδεολογία και η πρακτική εξέφραζαν τα συμφέροντα της ανερχόμενης αστικής τάξης ενάντια στην αριστοκρατική και εκκλησιαστική συντήρηση, κι από την άλλη πλευρά ένα κίνημα ιδεών πολύ πλατύτερο, που σήμερα θα το ονομάζαμε «προοδευτικό» με την ευρεία έννοια του προσανατολισμού προς την αλλαγή και το μέλλον. Οι ρομαντικοί μεταρρυθμιστές ταυτίζονται κυρίως μ' αυτή τη δεύτερη σημασία του φιλελευθερισμού, στα έργα κάποιων όμως, όπως επίσης και σε ορισμένες στιγμές τους, βρίσκουμε προσεγγίσεις με τη φιλελεύθερη ιδεολογία στην πρώτη της έννοια. Γενικά, μπορούμε να πούμε ότι, όπως και οι συντηρητικοί, οι μεταρ-

[25] Ο Β. Ουγκώ, αληθινός πολιτικός Πρωτέας, όριζε την πολιτική του θέση μετά το 1830, ταυτόχρονα ως φιλελεύθερη, σοσιαλιστική και δημοκρατική: βλέπε D. O. Evans, *Le Socialisme romantique: Pierre Leroux et ses contemporains*, Marcel Rivière, 1948, σελ. 174.

ρυθμιστές δεν υιοθετούν τον συνεκτικό και απόλυτο ριζοσπαστισμό που χαρακτηρίζει στο σύνολό τους τους άλλους τύπους.

Το έργο του Λαμεναί, θρησκευτικού και πολιτικού δοκιμιογράφου και λιβελογράφου που είχε μεγάλη επίδραση στην κίνηση των ιδεών στη Γαλλία στις δεκαετίες του ρομαντικού κινήματος, όπως ονομάστηκε (1830-1850), αναδεικνύει πολύ καλά την αναντιστοιχία ανάμεσα στους πικρόχολους και οξυδερκείς χαρακτηρισμούς των ρομαντικών μεταρρυθμιστών για την εποχή τους και τη σχετική αδυναμία των λύσεων που προτείνανε. Αυτός ο ειλικρινής και φλογερός καθολικός, βασιλικός αρχικά, μεταβλήθηκε, στα πρώτα χρόνια της δεκαετίας του 1830, σε δημοκράτη και υπερασπιστή του «λαού».

Σε άρθρα, λιβέλους και βιβλία και κυρίως στο *Paroles d' un croyant* (1834)[26], ο Λαμεναί θα καταγγείλει με εξαιρετική οξύτητα τις μάστιγες της κοινωνίας της εποχής του. Μπορεί να στιγματίζει την καταπίεση που ασκούνταν άλλοτε από τους βασιλείς και τους ευγενείς, σε συμπαιγνία με την κατεστημένη Εκκλησία (Ρώμη), αλλά κριτικάρει ακόμη πιο σκληρά τη νέα δεσποτεία της αστικής τάξης. Διότι, «την αριστοκρατία που στηριζόταν στο δίκαιο της γέννησης διαδέχθηκε μια αριστοκρατία που στηρίζεται στο δίκαιο του χρήματος», γεγονός που οδήγησε σε μια ηθική κατάπτωση «στο όνομα της βιομηχανικής κι εμπορικής ευημερίας, των υλικών συμφερόντων που βρίσκονται πάνω απ' όλα τ' άλλα στην εκτίμηση της κυβέρνησης, και έχουν μετατραπεί σ' ένα είδος θρησκείας». Για τον Λαμεναί, η καινούργια αριστοκρατία και η καινούργια καταπίεση είναι χειρότερη από τις παλιές και η τυραννία του καπιταλιστή «μπορεί να χαρακτηριστεί μόνο σαν κόλαση[27]».

Ο χαμένος παράδεισος του Λαμεναί είναι ο κήπος της Εδέμ, όταν η γη ήταν όμορφη και πριν εγκατασταθεί η πρώτη μορφή

---

[26] Λόγια ενός πιστού (σ.τ.μ.).

[27] F.R. de Lamennais, «Politique à l' usage du peuple», *Œuvres complètes*, επιμ. Le Guillou., Γενεύη, Slatkine Reprints, 1980-1981, τ. 7, σελ. 7, 29 και *Paroles d' un croyant*, ο.π., σελ. 62.

καταπίεσης –η βασιλεία– και στη συνέχεια ο πρωταρχικός χριστιανισμός, όταν «ξανάνθισε» το δέντρο της ζωής. Σε ένα αποκαλυψιακό ξέσπασμά του, στο *Paroles d' un croyant*, ο Λαμεναί προαναγγέλλει την επερχόμενη επάνοδο της βασιλείας του Θεού επί της γης, της Πολιτείας του Θεού: «Και τα πάντα θα είναι όπως τον καιρό που ήταν όλοι αδέρφια![28]».

Όταν ο Λαμεναί φθάνει –σε άλλα λιγότερο λυρικά δοκίμιά του αλλά και στις ίδιες τις *Paroles d' un croyant*– να σκιαγραφήσει τον τρόπο με τον οποίο θα έπρεπε ν' αλλάξει ο κόσμος, ο τόνος γίνεται ωστόσο πιο χαμηλόφωνος και η φύση του μετασχηματισμού διατυπώνεται με πολλές επιφυλάξεις. Διευκρινίζει ότι, στον βαθμό που η αστική τάξη είναι «πιο κοντά στον λαό απ' ό,τι στην ολιγαρχία, η οποία βγήκε από τους κόλπους της, και την κρατά σε ένα καθεστώς υποταγής, το ίδιο σκληρό με το παλιό, τα συμφέροντά της συγχέονται... με τα συμφέροντα του λαού»· γενικά, οι ταξικές διαφορές στηρίζονται σε μια παρεξήγηση.

Την ίδια εποχή, ο Λαμεναί δηλώνει ότι η «ισότητα των περιουσιών» είναι ενάντια στη φύση –έκρινε απαραίτητο να προσθέσει ένα κεφάλαιο στο *Paroles d' un croyant* για ν' αντικρούσει την κατηγορία ότι ήταν ενάντια στην ιδιοκτησία– ότι πάντα θα υπάρχουν φτωχοί (όμως όλο και λιγότεροι), ότι ο «καθένας έχει το δικαίωμα να διατηρήσει αυτό που έχει», ότι η αληθινή λύση θα είναι ο λαός να μπορεί ν' αποκτήσει ιδιοκτησία[29]. Έτσι αυτό που ζητά ο Λαμεναί στις εκκλήσεις του, τελικά μοιάζει μάλλον με μια διευθέτηση αυτού που υπάρχει παρά με μια αληθινά καινούργια αρχή, μάλλον με μια μεταρρύθμιση παρά μια ουτοπία.

[28] F.R. de Lamennais, *Paroles d' un croyant*, *ό.π.*, σελ. 39, 45, 99, 121, 134.

[29] Του ιδίου, «Politique à l' usage du peuple», *ό. π.*, σελ. 30-31, 33, 35, «Le Livre du peuple». *Œuvres complètes*, τ. 7, σελ. 123, 189-90, *Paroles d' un croyant*, *ό. π.*, σελ. 17, 62-64.

Ο επαναστατικός και/ή ουτοπικός ρομαντισμός

Αυτός ο τύπος ρομαντισμού –που περιλαμβάνει μια ολόκληρη σειρά από τάσεις τις οποίες θα συζητήσουμε καθεμιά με τη σειρά της– πηγαίνει πέρα από τους τύπους που ήδη αναφέρθηκαν, για να «επενδύσει» τη νοσταλγία του προκαπιταλιστικού παρελθόντος στην ελπίδα ενός ριζικά καινούργιου μέλλοντος. Αρνούμενος τόσο την αυταπάτη μιας απλής και καθαρής επιστροφής στις οργανικές κοινότητες του παρελθόντος όσο και τη μοιρολατρική αποδοχή του αστικού παρόντος ή τη βελτίωσή του μέσω μεταρρυθμίσεων, προσβλέπει –μ' έναν τρόπο που μπορεί να είναι από λίγο έως πολύ ριζικός, λίγο έως πολύ αντιφατικός– στην κατάργηση του καπιταλισμού ή στην έλευση μιας εξισωτικής ουτοπίας όπου θα επανεισάγονταν κάποια χαρακτηριστικά και αξίες προηγούμενων κοινωνιών.

Ο ΙΑΚΩΒΙΝΙΚΟΣ-ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΚΟΣ ΡΟΜΑΝΤΙΣΜΟΣ

Η ύπαρξη ενός τύπου αυτού του είδους είναι από μόνη της μια εύγλωττη μαρτυρία ενάντια σε κάθε διακήρυξη απόλυτης αντίθεσης μεταξύ του ρομαντισμού και του πνεύματος του Διαφωτισμού. Δεν υπάρχει λοιπόν μια ανειρήνευτη αντίθεση και διαμάχη ανάμεσα στα δυο κινήματα, αλλά ένα ουσιώδες μέρος του πρώτου αποτελεί τον πνευματικό κληρονόμο του δεύτερου, και ο δεσμός τους υλοποιείται μέσω του Ρουσσώ που τοποθετείται στο όριο μεταξύ των δύο. Εκείνο που χαρακτηρίζει αυτό το είδος του ρομαντισμού είναι ότι υιοθετεί μια ριζοσπαστική κριτική τόσο ενάντια στην καταπίεση από τις δυνάμεις του παρελθόντος –τη μοναρχία, την αριστοκρατία και την Εκκλησία– όσο και ενάντια στη νέα αστική καταπίεση. Αυτή η διπλή κριτική γίνεται στο όνομα της γαλλικής Επανάστασης (εκτός, εννοείται, από την περίπτωση προγενέστερων συγγραφέων –κυρίως του Ρουσσώ) και των αξιών που εκπροσωπεί η κυρίαρχη και πλέον ριζοσπαστική της τάση: ο ιακωβινισμός.

Αυτός συνοδεύεται κάποιες φορές από τον βοναπαρτισμό, στο μέτρο που ο Ναπολέοντας θεωρείται μια αποτελεσματική και η-

ρωική συνέχεια του ιακωβινισμού· ωστόσο, ο θαυμασμός για τον Βοναπάρτη σταματά συχνά στη 18η Μπρυμαίρ. Σε αντίθεση με τους μεταρρυθμιστές, οι ιακωβίνοι-δημοκράτες δεν αποζητούν αργόσυρτες εξελίξεις, συμβιβασμούς και μετριοπαθείς λύσεις αλλά κυρίως επαναστατικές ρήξεις και βαθιές ανατροπές. Συνήθως αντλούν τις προκαπιταλιστικές αναφορές τους από την ελληνική Πόλη-κράτος και τη ρωμαϊκή Δημοκρατία.

Τοποθετούμε το ιακωβινικό-δημοκρατικό ρεύμα στην πρώτη θέση μεταξύ των επαναστατικών-ουτοπικών ρομαντισμών πολύ απλά γιατί προηγείται χρονολογικά. Αυτή η τάση, που διαχωρίζεται εμφανώς από έναν καθαρά ορθολογικό ριζοσπαστισμό –αυτόν του Godwin[30] για παράδειγμα– εκδηλώνεται στις κυριότερες χώρες όπου κάνει την εμφάνισή του ο ρομαντισμός.

Και φυσικά, κατά πρώτο λόγο, στην ίδια τη χώρα της Επανάστασης. Μετά τον Ρουσσώ, μπορούμε να συμπεριλάβουμε στη γαλλική εκδοχή αυτού του ρεύματος τους ίδιους τους Ιακωβίνους, διότι η γεμάτη πάθος αναφορά τους σε μια εξιδανικευμένη Αρχαιότητα μαρτυρά μια απολύτως ρομαντική νοσταλγία, και γιατί συχνά είχαν διαμορφωθεί μάλλον στη σχολή του Ρουσσώ παρά σ' εκείνη της Εγκυκλοπαίδειας. Ωστόσο, πρέπει να σημειωθεί ότι ο ιακωβινισμός στην πιο ριζοσπαστική του εκδοχή – στο έργο των Μπουοναρότι και Μπαμπέφ– προσεγγίζει τον κομμουνισμό τείνοντας έτσι να ξεφύγει από αυτό τον τύπο. Στα μετεπαναστατικά χρόνια, μεταξύ αυτών που υπήρξαν ταυτόχρονα ιακωβίνοι και βοναπαρτιστές, θα έπρεπε ν' αναφέρουμε τον Σταντάλ, εννοείται, αλλά επίσης και τον Μυσσέ, τον Μυσσέ της εισαγωγής στην *Confession d' un enfant du siècle*[31].

Στη Γερμανία, όπου τα μέλη των πρώτων ρομαντικών κινημάτων υπήρξαν, κατά τη διάρκεια μιας σύντομης περιόδου, ια-

---

[30] William Godwin (1756-1836)· Άγγλος μυθιστοριογράφος και δοκιμιογράφος. Πάστορας προτεσταντικής αίρεσης, οδηγήθηκε στον αθεϊσμό από το 1792 έως το 1798, ενώ στη συνέχεια ενστερνίστηκε έναν αφαιρετικό ντεϊσμό. Το 1796 παντρεύτηκε μια από τις πρώτες σύγχρονες φεμινίστριες, την Mary Wollstonecraft. Έγραψε βιβλία ιστορίας, μυθιστορήματα και πολιτικά δοκίμια. (Σ.τ.ε.)

[31] *Η Εξομολόγηση ενός τέκνου του αιώνα* (Σ.τ.μ.)

κωβίνοι-δημοκράτες πριν να γίνουν αποκαταστασιακοί, κάποιοι συγγραφείς μεγάλου βεληνεκούς δεν παραιτήθηκαν ποτέ από την αρχική τους οπτική: ειδικά ο Χέλντερλιν και ο Χάινε. Ο τελευταίος, ένας αντιρομαντικός, που κατέληξε να παραδεχθεί ότι ήταν ρομαντικός κατά βάθος, είδε στην Επανάσταση τον φορέα της λύτρωσης της ανθρωπότητας: «Η ελευθερία είναι η καινούργια θρησκεία, η θρησκεία της εποχής μας.... Οι Γάλλοι... είναι ο εκλεκτός λαός... Το Παρίσι είναι η νέα Ιερουσαλήμ και ο Ρήνος είναι ο Ιορδάνης που χωρίζει την ευλογημένη γη της ελευθερίας από τη χώρα των Φιλισταίων[32]». Στο τέλος της ζωής του, μετά από πολυάριθμες παλινδρομήσεις στ' αριστερά και στα δεξιά αυτής της τοποθέτησης, ο Χάινε επαναβεβαίωνε ως διακριτό στοιχείο της σκέψης του «μια αταλάντευτη αφοσίωση στην υπόθεση της ανθρωπότητας, στις δημοκρατικές ιδέες της Επανάστασης[33]».

Η περίπτωση του Χάινε είναι ενδιαφέρουσα ειδικά όσον αφορά το νοσταλγικό του παρελθόν: στις «εξομολογήσεις ενός συγγραφέα» που κλείνουν το έργο του, *De l' Allemagne*[34], αποκαλύπτει ότι, ενώ παλιότερα ήταν φιλέλληνας (όπως το μεγαλύτερο κομμάτι των ιακωβίνων-δημοκρατών), πρόσφατα στράφηκε προς την εβραϊκή καταγωγή του. Ο Χάινε συμπεραίνει ότι δεν είναι ούτε η αρχαία Ελλάδα με τη δουλοκτησία της, ούτε η Ρώμη με τις νομικίστικες αντιδικίες της, που προαναγγέλλουν τη γαλλική Επανάσταση, αλλά κυρίως ο μωσαϊκός νόμος και τα ήθη του αρχαίου ιουδαϊσμού.

Όσο για την Αγγλία, μπορούμε να παραθέσουμε κατ' αρχήν τον Ουίλλιαμ Μπλαίηκ, του οποίου το ποίημα «The French Revolution» (1790-1791) δείχνει μια ιακωβινική οπτική, και στη συνέχεια τον ριζοσπαστισμό του Μπάιρον και του Σέλλεϋ. Οι *Lake Poets* αρχικά ενθουσιάζονται με την Επανάσταση και μόνο

---

[32] Στο *Englische Fragmente*, που παρατίθεται στο W. Rose, «Heine's Political and Social Attitude», *Heinrich Heine: Two Studies of His Thought and Feeling*, Oxford UP, 1956, σελ. 16.

[33] Στον πρόλογο στην γαλλική έκδοση του *Lutezia*, *του ιδίου* παρατίθεται, σελ. 86.

[34] *Για την Γερμανία* (Σ.τ.μ.)

στη συνέχεια ενστερνίζονται μια αντιδραστική οπτική. Ειδικά όμως ο Κόλεριτζ δεν είναι αληθινά Ιακωβίνος – η θέση του, παραδόξως, είναι την ίδια στιγμή πιο μετριοπαθής πολιτικά και πιο ριζοσπαστική κοινωνικά. Θα την αναλύσουμε με λεπτομέρεια στη συνέχεια, όπως και την πολλαπλότητα των πιθανών σχέσεων ανάμεσα στον ρομαντισμό και τη γαλλική Επανάσταση, στο κεφάλαιο IV.

Ο ιακωβίνικος-δημοκρατικός ρομαντισμός είναι αρκετά στενά οριοθετημένος μέσα στον χρόνο: αρχίζοντας από τον Ρουσσώ, επικεντρώνεται κυρίως στην επαναστατική περίοδο και στην άμεση συνέχειά της. Ο τελευταίος του εκπρόσωπος είναι ο Χάινε. Περιορίζεται στον χρόνο από την ίδια του τη φύση, που αποτελεί μια ριζοσπαστική καταγγελία της νεωτερικότητας στο όνομα των αξιών της Επανάστασης· διότι, με τη μετατροπή της τελευταίας σε ιδρυτικό μύθο της νικηφόρας αστικής τάξης, μια ριζοσπαστική κριτική του παρόντος (και του παρελθόντος) δεν μπορεί να παραμείνει ριζική και ταυτόχρονα να συνεχίσει ν' αναφέρεται μόνο σ' αυτή. Με τη γέννηση των σοσιαλιστικών και εργατικών κινημάτων, η αυθεντικά ριζική κριτική που στρέφεται προς το μέλλον οφείλει να μετασχηματιστεί διότι διαφορετικά κινδυνεύει να αυτοαναιρεθεί[35].

Ο Χάινε, ο οποίος –ιδίως κατά την περίοδο της σύνδεσής του με τον Μαρξ– εντυπωσιάστηκε και δελεάστηκε από τον κομμουνισμό χωρίς ποτέ να ενταχθεί σ' αυτόν, όπως επίσης και ο Σέλλεϋ, αντιπροσωπεύουν το ακραίο όριο του ιακωβίνικου-δημοκρατικού ρομαντισμού, πέρα από το οποίο αυτός μετασχηματίζεται σε άλλους «επαναστατικούς-ουτοπικούς» τύπους. Στο έργο του Χάινε και του Σέλλεϋ, η κοσμοαντίληψη είναι στο όριο του μετασχηματισμού, στοιχείο που τους διαφοροποιεί από τους προηγούμενους. Ο Λούκατς υπογραμμίζει αυτή τη διαφορά με-

[35] Η μόνη εξαίρεση θα είναι ο τρίτος κόσμος, όπου, εξαιτίας της καθυστερημένης ανάπτυξής του, ένας αυθεντικός ιακωβίνικος-δημοκρατικός ρομαντισμός μπορούσε να επιβιώνει μέχρι μια αρκετά πρόσφατη εποχή, στο έργο ενός Χοσέ Μαρτί, ενός Κάστρο της πρώτης περιόδου, κ.λπ.

ταξύ ενός Χέλντερλιν κι ενός Σέλλεϋ και διαβεβαιώνει δικαίως ότι «ένας πιο όψιμος Χέλντερλιν, που δεν θα είχε ακολουθήσει την πορεία του Σέλλεϋ, δεν θα ήταν πια ένας Χέλντερλιν, αλλά μάλλον ένας στενοκέφαλος φιλελεύθερος κλασικιστής[36]».

Αυτή η διαφορά είναι τόσο αισθητή που ορισμένοι κατέληξαν να θεωρούν τον Σέλλεϋ σοσιαλιστή. Ειδικά, η κόρη και ο γαμπρός του Μαρξ –η Eleanor Marx Aveling και ο Edward Aveling– προσπάθησαν να το αποδείξουν σε μια μελέτη με τον τίτλο *Shelley's Socialism*[37]. Σ' αυτό το κείμενο βεβαιώνουν ότι υπάρχει θεμελιώδης διαφορά ανάμεσα στον ουσιαστικά αστικό ριζοσπαστισμό του Μπάιρον και τον ριζοσπαστισμό του Σέλλεϋ, που ήδη μιλάει εξ ονόματος του προλετάριου. Ακόμη όμως κι αν η διαφορά ανάμεσα στον Μπάιρον και τον Σέλλεϋ είναι αληθινή, κατά την άποψή μας, πρόκειται για διαφοροποίηση *στο εσωτερικό του ίδιου τύπου*, και η παρουσίαση του Σέλλεϋ ως σοσιαλιστή είναι προϊόν καταχρηστικής ερμηνείας.

Διότι, αν και σε πολλά ποιήματα –και ειδικά στο *The Mask of Anarchy* (1819)– συνηγορεί υπέρ του δικαίου των εξεγερμένων εργατών καταγγέλλοντας βίαια την κατάσταση των εργατών ως σκλαβιά, ο Σέλλεϋ δεν θα φτάσει ποτέ ν' αποκηρύξει την ατομική ιδιοκτησία, και η ιδεολογική του αναφορά μένει πάντα ο ιακωβίνικος-δημοκρατικός ριζοσπαστισμός.

Πράγματι, η πολιτική του άποψη δεν αλλάζει από το ποίημα της πρώτης του νεότητας, *Queen Mab* (1812), μέχρι το *Ode to Liberty* (1820) και το *Hellas* (1821), που το έγραψε ένα χρόνο πριν τον θάνατό του. Σ' αυτά τα δύο τελευταία του έργα, πιθανώς εκφράζει κατά τον πληρέστερο τρόπο (τουλάχιστον όσον αφορά την ποίησή του) το ιστορικό, κοινωνικό και πολιτικό του όραμα. Σε αντίθεση μ' ένα Ρουσσώ, ο Σέλλεϋ δεν αισθάνεται καθόλου νοσταλγία για τον πρωτόγονο άνθρωπο· διότι, σύμφωνα μ' αυτόν, αν η ελευθερία είναι εγγεγραμμένη στη φύση του ίδιου του

---

[36] G. Lukács, *Werke*, ό.π., τ. 7, σελ. 182.

[37] 1η εκδ. περιορισμένη, 1888· επανέκδ. από τον Journeyman Press, Λονδίνο, 1975.

κόσμου, κατά τη δημιουργία του από τον Θεό, η πρώτη φορά που καταφέρνει να εκδηλωθεί, μετά από μακρές περιόδους βαρβαρότητας, είναι στην αρχαία Ελλάδα: «Γενηθήτω φως! λέει η Ελευθερία... / Και αναδύθηκε η Αθήνα![38]».

Μετά από μια σύντομη περίοδο κυριαρχίας της στη Ρώμη, η ελευθερία γνωρίζει μια μακρόχρονη έκλειψη που οφείλεται, αρχικά, στην τυραννία της μοναρχίας και της εκκλησίας και, στη συνέχεια, στην καταπίεση που γέννησε η δίψα για το χρήμα. Στη σύγχρονη εποχή των επαναστάσεων, η ελευθερία ετοιμάζεται να επιστρέψει στη γη, αυτή τη φορά όμως σε ένα ανώτερο επίπεδο και οριστικά. Για τον Σέλλεϋ, «Ο αιώνας που έρχεται αντικατοπτρίζεται στο Παρελθόν / Σαν σε καθρέφτη» και «Να που προβάλλει και πάλι η μεγάλη εποχή του κόσμου / Ο χρυσός αιώνας επιστρέφει». Στην αρχαία Ελλάδα, όμως, μόνο «Η ηχώ της προφητείας άφηνε κάποιες συγκεχυμένες μελωδίες ν' ακουστούν» και ο κόσμος που θα έρθει θα είναι «Μια άλλη Ελλάδα πιο φωτεινή». Θα αποτελέσει μια επιστροφή, αλλά μια επιστροφή προπαντός στη μυθική και ουτοπική εποχή του Κρόνου: «Ο Κρόνος κι ο Έρωτας θα σηκωθούν από το μεγάλο τους αναπαμό… / Καθόλου χρυσάφι ή αίμα για τους βωμούς τους/ Παρά μόνο άνθη λατρείας και συμβόλων[39]».

Το μέλλον για τον Σέλλεϋ –όπως και για όσους διαπνέονται από μια αντίληψη στραμμένη προς το μέλλον– δεν θα είναι άρα η απλή αναδημιουργία ενός υπαρκτού παρελθόντος αλλά η πλήρης ανάπτυξη όλων των χαρακτηριστικών που προϋπήρχαν μόνο σαν βλαστάρια σε εκείνη την παλαιότερη εποχή, μια καθολική πραγμάτωση που δεν υπήρξε ποτέ πριν, μια ουτοπία έρωτα και ομορφιάς[40].

---

[38] P.B. Shelley, *Selected Poetry*, Oxford UP, 1968, σελ. 292.

[39] Το χωρίο «Η ηχώ της προφητείας...» είναι από το *Ode to Liberty*, αν και όλα τ' άλλα είναι από το *Hellas*· οι γαλλικές μεταφράσεις προέρχονται από το: P.B. Shelley, Poèmes, Aubier-Montaigne, δίγλωσση συλλ., 1970.

[40] Μια δομή που συναντάται συχνά στον ευρύτερο ουτοπικό-επαναστατικό τύπο προσομοιάζει με εκείνη που ανέλυσε ο E. Auerbach σ' ένα σημαντικό δοκίμιο: «Figura», στο *Scenes From The Drama of European Literature* (Νέα Υόρκη.

Ο ΛΑΪΚΙΣΤΙΚΟΣ ΡΟΜΑΝΤΙΣΜΟΣ

Ως μορφή του ρομαντισμού, αντιτίθεται τόσο στον βιομηχανικό καπιταλισμό όσο και στη μοναρχία και τη δουλεία, επιδιώκει δε να διασώσει, να αποκαταστήσει ή να αναπτύξει, ως κοινωνική εναλλακτική δυνατότητα, τις αγροτικές και βιοτεχνικές μορφές παραγωγής και κοινοτικής ζωής του προ-νεωτερικού «λαού».

Αν το έργο του Σισμοντί εγκαινιάζει τον λαϊκισμό ως οικονομικό δόγμα, αυτό το ρεύμα θα γνωρίσει την μεγαλύτερη ανάπτυξή του, ως κοινωνική φιλοσοφία και πολιτικό κίνημα, στη Ρωσία, για λόγους που σχετίζονται ταυτόχρονα με την κοινωνική δομή της χώρας και την κατάσταση των διανοουμένων της, στη διάρκεια του δεύτερου μισού του 19[ου] αιώνα. Οικονομολόγοι, περισσότερο ή λιγότερο επηρεασμένοι από τον Σισμοντί (όπως οι Εφρούσσι, Βοροντσόφ και Νικολάιον), και «μηδενιστές» επαναστάτες φιλόσοφοι όπως ο Χέρτζεν, είναι οι κύριοι εκπρόσωποι ενός λαϊκιστικού ρομαντισμού που βλέπει στην παραδοσιακή αγροτική κοινότητα της Ρωσίας (*ομπστσίνα*) το θεμέλιο για έναν καθαρά ρωσικό δρόμο προς τον σοσιαλισμό, και ο οποίος απορρίπτει τόσο την τσαρική απολυταρχία όσο και τον καπιταλιστικό πολιτισμό της Δύσης. Πολιτική του έκφραση θα είναι το κίνημα *Ναρόντναγια Βόλια* (Η Θέληση του λαού), που θέλει «να βαδίσει προς τον λαό», για να φέρει την αγροτιά κοντά στις νέες επαναστατικές ιδέες. Απ' όλους τους μεγάλους Ρώσους συγγραφείς, ο Τολστόι, χωρίς αμφιβολία, δείχνει τη μεγαλύτερη συνάφεια με τη λαϊκιστική λατρεία της αγροτιάς.

Ο Σισμοντί απείχε πολύ από το να είναι επαναστάτης, όμως η συνεκτική και ριζική κριτική του στον καπιταλισμό προκάλεσε τον θαυμασμό του Μαρξ. Αντίθετα από τους κλασικούς οικονο-

---

Meridian, 1959). Ο Auerbach αποκαλεί «Figura» έναν τρόπο θρησκευτικής, ιστορικής και γλωσσικής ερμηνείας, συνήθους τόσο στην Αρχαιότητα όσο και στον Μεσαίωνα, που αντιλαμβάνεται ένα γεγονός, μια προσωπικότητα ή μια ιστορική στιγμή ως το *προϊδέασμα* κάποιου άλλου, το οποίο δεν θα είναι απλώς μια επανάληψη αλλά μια πραγμάτωση του παλαιότερου φαινομένου στην πληρότητά του.

μολόγους, η ανάλυσή του για την οικονομική πραγματικότητα βασίζεται σε ένα ηθικό αξίωμα: «Θα πολεμώ πάντα το σύστημα της εκβιομηχάνισης που έβγαλε στο σφυρί την ανθρώπινη ζωή[41]». Ο Σισμοντί αρνείται την επιδίωξη του πλούτου ως αυτοσκοπό –αυτό που ονομάζει «χρηματιστική»– και τον υποβιβασμό των ανθρώπων στον ρόλο των μηχανών.

Αυτή η κριτική του καπιταλισμού είναι ρομαντική όσον αφορά τις διαρκείς παραπομπές σε μια προκαπιταλιστική χρυσή εποχή –που τοποθετείται κυρίως στις ιταλικές δημοκρατίες του Μεσαίωνα– και το όραμα μιας πατριαρχικής κοινωνίας μικροτεχνιτών και αγροτών, με κοινωνικές δομές συντεχνιακού ή κοινοτικού τύπου. Σ' ένα χαρακτηριστικό απόσπασμα του κύριου έργου του, *Les Nouveaux Principes de l' Économie politique* (1819)[42], ο Σισμοντί γράφει: «Στις χώρες όπου ο καλλιεργητής είναι ο ιδιοκτήτης και όπου η σοδειά ανήκει αποκλειστικά στους ίδιους ανθρώπους που κάνουν όλες τις δουλειές, χώρες των οποίων την κοινωνική μορφή θα χαρακτηρίσουμε πατριαρχική, βλέπουμε σε κάθε βήμα τα σημάδια της αγάπης που νιώθει ο καλλιεργητής για το σπίτι που μένει, τη γη που φροντίζει[43]». Ο Σισμοντί ωστόσο αρνείται ότι είναι «εχθρός της κοινωνικής προόδου» και επιμένει στο γεγονός ότι δεν επιθυμεί να παλινορθώσει αυτό που υπήρχε, αλλά να δημιουργήσει «κάτι καλύτερο απ' αυτό που υπάρχει», μέσα από ορισμένες κοινωνικές μεταρρυθμίσεις (διανομή των μεγάλων ιδιοκτησιών, των επιχειρήσεων κ.λπ.).

Η συνάφεια ανάμεσα σ' αυτές τις οικονομικές ιδέες και εκείνες των Ρώσων ποπουλιστών είναι αδιαμφισβήτητη, αν και οι τελευταίοι θα δώσουν μια πολύ πιο επαναστατική απόχρωση σ' αυτό το πρόγραμμα. Ο Λένιν, το 1897, θα γράψει μια μελέτη με τίτλο «Για να χαρακτηρίσουμε τον οικονομικό ρομαντισμό (ο Σισμοντί και οι εθνικοί μας σισμοντιστές)», στο οποίο ξεκαθαρί-

---

41 J.-C.S. de Sismondi, *Études sur l' économie politique*, Trenttel et Wurtz, 1837, τ. 1, σελ. 209.
42 Οι νέες αρχές της πολιτικής οικονομίας, (σ.τ.μ.).
43 J.-C.S. de Sismondi, *Nouveaux Principes de l' économie politique*, 2η εκδ., Παρίσι, 1827, τ. 1, σελ. 165-166.

ζει τους λογαριασμούς του με τους ποπουλιστές και καταδικάζει αμετάκλητα το έργο του Σισμοντί ως αντιδραστικό. Όπως θα δούμε όμως, η Ρόζα Λούξεμπουργκ θα τον υπερασπιστεί ενάντια στον Λένιν (στο βιβλίο *Η συσσώρευση του κεφαλαίου*, 1911) δηλώνοντας ότι θέτει ουσιώδη ερωτήματα για την ανάπτυξη της μαρξιστικής πολιτικής οικονομίας.

Ο ΟΥΤΟΠΙΚΟΣ-ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΟΣ ΣΟΣΙΑΛΙΣΜΟΣ

Οι ρομαντικοί συγγραφείς που συνδέονται με αυτό το ρεύμα κατασκευάζουν ένα μοντέλο σοσιαλιστικής εναλλακτικής λύσης απέναντι στον βιομηχανικό-αστικό πολιτισμό, μια κολεκτιβιστική ουτοπία, αναφερόμενοι παράλληλα σε κάποια κοινωνικά παραδείγματα, κάποιες ηθικές και/ή θρησκευτικές αξίες προκαπιταλιστικού τύπου. Η κριτική τους δεν ασκείται στο όνομα μιας τάξης (το προλεταριάτο), αλλά εξ ονόματος ολόκληρης της ανθρωπότητας, και ειδικότερα της ανθρωπότητας που υποφέρει· και απευθύνεται σ' όλους τους ανθρώπους καλής θέλησης. Αυτοί που συνήθως ονομάζουμε «ουτοπικοί σοσιαλιστές» δεν έχουν πάντα τη ρομαντική ευαισθησία: ο Όουεν, και ο Σαιν Σιμόν ειδικά, είναι πριν απ' όλα άνθρωποι του Διαφωτισμού, της προόδου και της βιομηχανίας. Αντίθετα, μπορούμε να συνδέσουμε με τον σοσιαλιστικό ρομαντικό τύπο συγγραφείς και τάσεις όπως ο Σαρλ Φουριέ και ο Pierre Leroux (και σε ένα κάποιο βαθμό, την φιλολογική μαθήτριά του, τη Γεωργία Σάνδη), τον «πραγματικό σοσιαλισμό» του Karl Grün στη Γερμανία, τον εξπρεσιονιστή Ερνστ Τόλλερ, ή τον ουμανιστή μαρξιστή Έριχ Φρομ.

Ένα πολύ διαφωτιστικό παράδειγμα αυτής της τάσης είναι το έργο του Μόζες Χες, του Γερμανο-Εβραίου σοσιαλιστή που είχε αποφασιστική επίδραση πάνω στον Μαρξ και τον Ένγκελς και ειδικά τα γραπτά της νεότητάς του (1837-1845). Η πρώτη του εργασία, *Η ιερή ιστορία της ανθρωπότητας* (1837), είναι πιθανώς εκείνη στην οποία η ρομαντική παρουσία είναι η πιο ισχυρή: ο Χες αναπτύσσει μια μεσσιανική και πολιτική ερμηνεία της ιστορίας που τοποθετεί στην Αρχαιότητα μια κοινωνικά αρμονική εποχή θεμελιωμένη στην κοινότητα των αγαθών. Η ατομική ιδιο-

κτησία κατέστρεψε αυτή την αρχική ισορροπία, επιτρέποντας την ανάπτυξη της βιομηχανίας και του εμπορίου που έφεραν μαζί τους τις ανισότητες, τους εγωισμούς και τις κοινωνικές αδικίες. Το μεσσιανικό χρέος του μέλλοντος συνίσταται στην κατάργηση της κληρονομικής μεταβίβασης και της ατομικής ιδιοποίησης, «έτσι ώστε να μπορέσει ν' αποκατασταθεί η αρχέγονη ισότητα μεταξύ των ανθρώπων», ανοίγοντας τον δρόμο για την εγκαθίδρυση της Νέας Ιερουσαλήμ, μιας Νέας Εδέμ, δηλαδή του Βασιλείου του Θεού επί της γης[44]. Έντονα επηρεασμένος από τον Φουριέ, του οποίου η αντίληψη περί κοινωνικής αρμονίας αποτελεί το θεμέλιο του βιβλίου, ο Χες αποπειράται μια ριζική κριτική της νέας αριστοκρατίας του χρήματος και της βιομηχανίας που αυξάνει τον πλούτο των μεν εις βάρος των πολλών[45].

Σε αντίθεση με αυτό το έργο που είχε πολύ μικρή απήχηση, το βιβλίο που εξέδωσε ο Χες το 1841, *Η ευρωπαϊκή τριαρχία*, είχε σημαντική επίδραση στην κριτική, κυρίως νεο-χεγκελιανή, διανόηση της Γερμανίας· ο Χες προτείνει εδώ τη συγκρότηση της Ευρώπης ως ενοποιημένου «οργανισμού», ξεκινώντας από μια πνευματική συμμαχία μεταξύ της Γαλλίας, της Γερμανίας και της Αγγλίας που θα οδηγούσε στην εδραίωση της Βασιλείας του Θεού επί της γης. Σε μια τυπικά ρομαντική επιτομή μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος, γράφει: «Αυτό που ήταν το άγιο εβραϊκό Κράτος της Αρχαιότητας, αυτό που υπήρξε η ρωμαϊκή Αγία Αυτοκρατορία του Μεσαίωνα, αυτό θα γίνει η ρωμαιο-γερμανική Ευρώπη του μέλλοντος: η κόρη των ματιών του Θεού, το κεντρικό σημείο από το οποίο εξακτινούται το πεπρωμένο του κόσμου[46]».

Οι υπόρρητες σοσιαλιστικές ιδέες αυτών των έργων αναπτύσσονται σταδιακά σε μια σειρά δοκιμίων και άρθρων του Χες

---

[44] M. Hess, *Die heilige Geschichte der Menschheit, von einem Jünger Spinozas*, Στουτγάρδη, 1837, σελ. 249. Βλέπε επίσης σελ. 235-237, 249, 257, κ.λπ.

[45] *Στο ίδιο*. Βλέπε επίσης A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels*, Παρίσι, PUF, 1955, τ. 1, σελ. 237-238.

[46] M. Hess, «Die europäische Triarchie» (1841), στο *Ausgewählte Schriften*, Κολωνία, Melzer Verlag, 1962, σελ. 91.

στα χρόνια 1842-1845, στην *Rheinische Zeitung*, τα *Deutsch-Französischen Jahrbücher*, τα *Neuen Anekdoten* και τα *Rheinische Jahrbücher*. Αυτές οι εργασίες αντιπαραθέτουν την κομμουνιστική αρχή της ανθρωπότητας στην αρχή του εγωισμού, το Πνεύμα στον Μαμμωνά, τη σοσιαλιστική κοινότητα του μέλλοντος στο εγωιστικό και «μη οργανικό» άτομο της αστικής κοινωνίας. Το πιο σημαντικό είναι πιθανόν το δοκίμιο «Η ουσία του χρήματος» –που άσκησε αξιόλογη επίδραση στον νεαρό Μαρξ– το οποίο γράφτηκε το 1843 και εκδόθηκε το 1845.

Μ' αυτό το κείμενο κριτικάρει με πάθος την κυριαρχία του θεοποιημένου χρήματος πάνω στους ανθρώπους, την εμπορευματοποίηση της ανθρώπινης ελευθερίας που χαρακτηρίζει τη νεωτερικότητα. Για τον Χες, ο σύγχρονος κόσμος της εμπορικής διαπραγμάτευσης (*moderne Schacherwelt*), του οποίου η ουσία είναι το χρήμα, είναι χειρότερος από την αρχαία σκλαβιά διότι είναι «αφύσικο και απάνθρωπο να ξεπουλάμε τον εαυτό μας εθελοντικά». Χρέος του κομμουνισμού είναι να καταργήσει το χρήμα και τη δαιμονική του δύναμη και να εγκαθιδρύσει μια αυθεντικά ανθρώπινη οργανική κοινότητα (*organische Gemeinschaft*)[47].

Ο ΕΛΕΥΘΕΡΙΑΚΟΣ ΡΟΜΑΝΤΙΣΜΟΣ

Ο ελευθεριακός, ή αναρχικός ή αναρχο-συνδικαλιστικός ρομαντισμός, εμπνέεται από κάποιες προκαπιταλιστικές κολεκτιβιστικές παραδόσεις αγροτών, βιοτεχνών και ειδικευμένων εργατών για να διεξαγάγει έναν αγώνα ο οποίος στρέφεται τόσο ενάντια στο σύγχρονο *Κράτος* όσο και στον καπιταλισμό, και επιδιώκει να εγκαταστήσει μια αποκεντρωμένη ομοσπονδία τοπικών κοινοτήτων· γνώρισε το απόγειό του στα τέλη του 19ου και στις αρχές του 20ού αιώνα. Στον αναρχισμό συναντούμε επίσης και μια τάση

---

[47] M. Hess, «Über das Geldwesen» (1845), στο *Sozialistische Aufsätze, 1841-1847*, επιμ. Thedor Zlocisti, Βερολίνο, Welt-Verlag, 1921, σελ. 168, 185. Είναι ενδιαφέρον να σημειωθεί ότι ως προμετωπίδα του δοκιμίου του ο Hess παραθέτει ένα μακρύ απόσπασμα του ποιήματος *Queen Mab*, όπου ο Σέλλεϋ εκφράζει την αποστροφή του για τη σύγχρονη ειδωλολατρεία του χρήματος.

Aufklärer, μάλλον απομακρυσμένη από τον ρομαντισμό. Η πλειοψηφία όμως των «κλασικών» αναρχικών διανοουμένων, όπως ο Προυντόν, ο Μπακούνιν, ο Κροπότκιν και ο Élisée Reclus, είναι σε μεγάλο βαθμό ρομαντικά πνεύματα[48].

Την ίδια στιγμή φαίνεται ότι εκεί όπου ο αναρχισμός εδραιώθηκε με τη μεγαλύτερη ισχύ ως κοινωνικό κίνημα –στην Ισπανία– αυτό το κίνημα υπήρξε ρομαντικό με την έννοια ότι θέλησε να εμποδίσει την εγκατάσταση του καπιταλισμού. Έτσι, όπως παρατηρεί ο Franz Borkenau στην υπέροχη μαρτυρία του για τον πόλεμο της Ισπανίας, «το λαϊκό ισπανικό κίνημα δεν στρέφεται ενάντια σ' έναν καπιταλισμό που έχει ολοκληρώσει την ανάπτυξή του αλλά ενάντια στην ίδια την ύπαρξη του καπιταλισμού στην Ισπανία... Η υλιστική αντίληψη της ιστορίας, βασισμένη πάνω στη λατρεία της ανάπτυξης, ποτέ δεν βρήκε απήχηση σε αυτό... Αυτό που εξεγείρει τη συνείδηση του εργατικού και αγροτικού ισπανικού κινήματος δεν είναι η ιδέα ενός αενάως διαιωνιζόμενου καπιταλισμού, αλλά αυτή καθεαυτή η εμφάνιση του καπιταλισμού. Αυτό είναι για μένα το κλειδί της προνομιούχας θέσης του αναρχισμού στην Ισπανία[49]».

---

[48] Αυτό ισχύει επίσης για τον επαναστατικό συνδικαλιστικό κύκλο γύρω από την επιθεώρηση *Mouvement Socialiste* (Ζ. Σορέλ, H. Lagardelle, É. Berth), για τον J. Grave και τους συμβολιστές φίλους του και για τον Εβραίο αναρχικό B. Lazare (φίλο του Πεγκύ). Κάποιοι συγγραφείς –ιδιαίτερα ο Κάφκα– μπορούν επίσης να συνδεθούν μ' αυτή τη μορφή ρομαντικής αντίληψης: βλέπε M. Löwy, *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale*, Παρίσι, PUF, 1988, κεφ. 5: «Theologia negativa et Utopia negativa: Franz Kafka».

[49] F. Borkenau, *Spanish Cockpit* (1936-1937), Παρίσι, Champ Libre, 1974, σελ. 29-30. Μιλώντας για τη γοητεία που του ασκούσε η Ισπανία, ο Borkenau αποκαλύπτει τη δική του ρομαντική ευαισθησία: «Στην Ισπανία, η ζωή δεν είναι ακόμη αποτελεσματική, δηλαδή δεν είναι ακόμη μηχανοποιημένη· για τον Ισπανό, η ομορφιά είναι πιο σημαντική από την πρακτική χρησιμότητα· το συναίσθημα πιο σημαντικό από την επιτυχία· ο έρωτας και η φιλία πιο σημαντικά από την εργασία. Με λίγα λόγια, αυτό που αισθανόμαστε είναι η έλξη ενός προσιτού σε μας πολιτισμού, άμεσα συνδεδεμένου με το πολιτικό παρελθόν της Ευρώπης, που όμως έχει αρνηθεί ν' ακολουθήσει τον δρόμο που έχει πάρει ο δικός μας πολιτισμός, της μηχανοποίησης, του καθαγιασμού της ποσότητας και της χρησιμοθηρικής άποψης των πραγμάτων» (σελ. 28).

Ένας από τους πιο τυπικούς εκπροσώπους του φιλελεύθερου ρομαντισμού είναι ο Gustav Landauer. Συγγραφέας, λογοτεχνικός κριτικός, κοινωνικός φιλόσοφος, ηγέτης της Κομμούνας του Μονάχου το 1919 –θα δολοφονηθεί από την αντεπανάσταση μετά την ήττα της βαυαρικής Δημοκρατίας των συμβουλίων–, ο Landauer επηρεάστηκε στη νεότητα του από τον Βάγκνερ και τον Νίτσε πριν γίνει αναρχικός. Από την αρχή, ωστόσο, διαχωρίζεται από τους δασκάλους του όχι μόνο εξ αιτίας του επαναστατικού του προσανατολισμού αλλά επίσης και εξ αιτίας της έλξης που ασκεί πάνω του η θρησκευτική πνευματικότητα· το 1903, θα εκδώσει μια μετάφραση των μυστικιστικών γραπτών του Meister Eckhart. Τελικά, ο Landauer συμμερίζεται με τον «κλασικό» γερμανικό ρομαντισμό μια βαθιά νοσταλγία για τη μεσαιωνική χριστιανοσύνη: «Η Χριστιανοσύνη, με τους πύργους και τις γοτθικές επάλξεις της... με τις συντεχνίες και τις αδελφότητές της, ήταν ο λαός με την πιο ισχυρή και πιο υψηλή έννοια της λέξης: η εσώτερη σύντηξη της οικονομικής και πολιτισμικής κοινότητας με έναν πνευματικό δεσμό *(Geistesbund)*[50]».

Αντιθέτως, η σύγχρονη Αγγλία (μετά τον 19ο αιώνα) «με το στείρο βιομηχανικό της σύστημα, με την άγονη γη της, με την ομοιομορφοποίηση των μαζών και την εξαθλίωση, με την παραγωγή της που στοχεύει μάλλον στην παγκόσμια αγορά παρά στις αληθινές της ανάγκες», είναι γι αυτόν μια αποκρουστική πραγματικότητα. Σαρκάζει τον Μαρξ, αυτο «το παιδί της ατμομηχανής», τον θαυμασμό του για τις τεχνολογικές επιτυχίες του καπιταλισμού. Ο στόχος του σοσιαλισμού δεν έγκειται στην τελειοποίηση του βιομηχανικού συστήματος αλλά στο να βοηθήσει τους ανθρώπους να *ξαναβρούν* τον πολιτισμό, το πνεύμα, την ελευθερία, την κοινότητα[51]. Ριζικά εχθρικός απέναντι στο κράτος και την αστική κοινωνία, ο Landauer κήρυττε στους σοσιαλιστές την απο-

[50] G. Landauer, «Volk und Land: Dreissig sozialistische Thesen» (1907), στο *Beginnen: Aufsätze über Sozialismus*, Κολωνία, Marcan-Block Verlag, 1924, σελ. 8-9.

[51] Του ιδίου, *Aufruf zum Sozialismus*, Βερολίνο, Paul Cassirer, 1919, σελ. 47-48.

μάκρυνση από αυτό το διεφθαρμένο και παρηκμασμένο κοινωνικό σύμπαν για να εγκαθιδρύσουν αυτόνομες αγροτικές κοινότητες που θα ενωθούν σε μια ελεύθερη ομοσπονδία. Περισσότερο από τη γενική απεργία ή την εξέγερση, το μονοπάτι που οδηγεί στον ελευθεριακό σοσιαλισμό είναι η εγκατάλειψη της καπιταλιστικής οικονομίας και η δημιουργία της σοσιαλιστικής *Gemeinschaft* στην ύπαιθρο *hic et nunc*[52].

Θα ήταν όμως λάθος να εμφανίσουμε τον Landauer ως έναν οπαδό μιας απλής παλινόρθωσης κοινωνικο-πολιτιστικών μορφών του παρελθόντος. Αναγνωρίζει την αξία ορισμένων κεκτημένων του πολιτισμού: τον *Aufklärung*, την υποχώρηση της δεισιδαιμονίας, την πρόοδο της επιστήμης, και θέλει να δημιουργήσει, μέσα από τον γάμο του νεωτερικού *Zivilisation* με την προνεωτερική *Kultur*, μια αυθεντικά καινούργια κοινωνία, χωρίς κράτος και κοινωνικές τάξεις.

Ο ΜΑΡΞΙΣΤΙΚΟΣ ΡΟΜΑΝΤΙΣΜΟΣ

Στην «παρέκβαση», που είναι το επόμενο κεφάλαιο, θα επιμείνουμε στο πρόβλημα της σχέσης ανάμεσα στον ρομαντισμό και τον μαρξισμό και θα παρουσιάσουμε αρκετά εκτενώς πολλά παραδείγματα-κλειδιά. Εδώ θα περιοριστούμε σε μια σύντομη προκαταρκτική παρουσίαση. Ας πούμε, εξ αρχής, ότι υπάρχει μια σημαντική ρομαντική διάσταση, αν και όχι πραγματικά κυρίαρχη, στο έργο των ίδιων των Μαρξ και Ένγκελς – μια διάσταση που δεν έχει αναδειχθεί αρκετά και που εγκαταλείφθηκε στη συνέχεια από τον «επίσημο» μαρξισμό (σφραγισμένο από τον εξελικτισμό, τον θετικισμό και τον φορντισμό) τόσο της 2ης όσο και της 3ης Διεθνούς: στα γραπτά ενός Κάουτσκυ, ενός Πλεχάνοφ, ενός Μπουχάριν, για να μη μιλήσουμε για τον Στάλιν, μάταια θα αναζητούσαμε τα ίχνη κάποιας ρομαντικής κληρονομιάς.

Η ρομαντική διάσταση όμως, παρούσα στα έργα των πατέρων θεμελιωτών του μαρξισμού, γίνεται περισσότερο κεντρική στα γραπτά κάποιων συγγραφέων που επικαλούνται τον μαρξισμό

52 G. Landauer, «Der Bund», *Beginnen*, σελ. 91-140.

αλλά είναι περιθωριακοί ή περιφερειακοί απέναντι στην ορθοδοξία. Η πρώτη σημαντική απόπειρα νεο-ρομαντικής επανερμηνείας του μαρξισμού υπήρξε αυτή του Ουίλλιαμ Μόρρις στα τέλη του 19[ου] αιώνα: πρέπει, ωστόσο, να διευκρινίσουμε ότι ο Μόρρις, στην πραγματικότητα, τοποθετείται μεταξύ μαρξισμού και αναρχισμού. Δοκιμιογράφος, ποιητής, σκιτσογράφος και ένας από τους ηγέτες της *Socialist League*, ο Μόρρις αρχικά υπήρξε οπαδός του Καρλάιλ και του Ράσκιν και τα ποιήματά του υμνούσαν τη χαμένη γοητεία του Μεσαίωνα. Κοντά στον Burne-Jones, τον Dante Gabriel Rossetti και την προ-ραφαηλική Αδελφότητα –την οποία ο Burne-Jones είχε χαρακτηρίσει ως «σταυροφορία και ιερό πόλεμο ενάντια στην εποχή μας»– εντάσσεται, ιδιαίτερα σε μια πρώτη φάση, στο ρεύμα των νοσταλγών της επιστροφής.

Με τη μεταστροφή του όμως προς τον σοσιαλισμό και την ανακάλυψη του Μαρξ, το 1883-1884, ο Μόρρις δεν εγκατέλειψε την παλιά του κοσμοαντίληψη: «Το κυρίαρχο πάθος της ζωής μου, γράφει το 1884, ήταν και παραμένει το μίσος για τον σύγχρονο πολιτισμό[53]». Στο ουτοπικό του μυθιστόρημα του 1890, *Νουβέλες από το Πουθενά*, περιγράφει μια μελλοντική ιδανική κοινωνία, που είναι προϊόν μιας προλεταριακής επανάστασης και ενός προλεταριακού εμφυλίου πολέμου. Η κοινωνία αυτή μοιάζει με εκείνες του 14[ου] αιώνα από πολλές απόψεις, αλλά στην πραγματικότητα αποτελεί μια κοινωνία νέου τύπου, αναρχική και κομμουνιστική ταυτόχρονα. Για μεγάλο χρονικό διάστημα, ο Μόρρις απορρίπτονταν εντελώς από το μαρξιστικό στρατόπεδο εξαιτίας αυτής της ανορθόδοξης οπτικής του· πρόσφατα όμως, δύο Βρετανοί μαρξιστές που συμμερίζονται τις ρομαντικές του τάσεις –ο Ε.Π. Τόμσον και ο Ρέιμοντ Ουίλλιαμς– ανέδειξαν την αποφασιστική σημασία της σκέψης του για τον μαρξισμό.

Εκτός από αυτή την αγγλική κληρονομιά, είναι κυρίως στη σφαίρα της γερμανικής κουλτούρας –και άσχετα με τις βρετανικές εξελίξεις– που συναντάμε συγγραφείς και μαρξιστικά ρεύμα-

---

[53] «How I became a Socialist», (1894), στο *Political Writings of William Morris*, A.L. Morton επιμ., Λονδίνο, Lawrence and Wishart, 1979, σελ. 243.

τα έντονα επηρεασμένα από τον ρομαντισμό: τον Γκιόργκυ Λούκατς, τον Έρνστ Μπλοχ και τη Σχολή της Φρανκφούρτης (ειδικά τον Βάλτερ Μπένγιαμιν και τον Χέρμπερτ Μαρκούζε). Στην Γαλλία θα μπορούσαμε να αναφέρουμε τον Ανρί Λεφέβρ[54].

Αυτό που διαφοροποιεί το διάβημα τους από εκείνο άλλων σοσιαλιστικών ή επαναστατικών ρευμάτων ρομαντικής ευαισθησίας, είναι η ουσιαστική τους ενασχόληση με ορισμένα βασικά προβλήματα του μαρξισμού: η πάλη των τάξεων, ο ρόλος του προλεταριάτου ως οικουμενικής απελευθερωτικής τάξης, η δυνατότητα να χρησιμοποιηθούν οι σύγχρονες παραγωγικές δυνάμεις σε μια σοσιαλιστική οικονομία, κ.λπ. – έστω και αν τα συμπεράσματά τους σ' αυτό το θέμα δεν ταυτίζονται απαραιτήτως με εκείνα των Μαρξ και Ένγκελς.

2. Υποθέσεις για μια κοινωνιολογία του ρομαντισμού

Αφού παρουσιάσαμε σε αδρές γραμμές μια πιθανή τυπολογία των πολιτικών του ρομαντισμού –μετά την ολοκλήρωση της οποίας διαπιστώνουμε ότι εκτείνεται από το ένα άκρο του πολιτικού φάσματος στο άλλο, περνώντας από όλες σχεδόν τις βασικές ενδιάμεσες θέσεις– μας απομένει να διατυπώσουμε μερικές κοινωνιολογικές υποθέσεις, κατ' ανάγκην σχηματικές και προσωρινές. Ποιες είναι οι κοινωνικές βάσεις του ρομαντισμού; Είναι δυνατόν να συνδεθεί αυτή η κοσμοαντίληψη με μια κοινωνική ομάδα ή ομάδες; Αν και οι μαρξιστικές εργασίες πάνω στον ρομαντισμό δεν προσφέρουν, οι περισσότερες, ιδιαίτερα εκτενείς υποθέσεις γι' αυτό το ζήτημα, ωστόσο βρίσκουμε σ' αυτές έναν ορισμένο αριθμό κοινωνιολογικών ερμηνειών –τουλάχιστον σχημα-

---

[54] Βρίσκουμε επίσης σε ορισμένες χώρες του Τρίτου Κόσμου, κυρίως ανάμεσα στους ιδρυτές του κομμουνιστικού κινήματος στη δεκαετία του '20, στοχαστές που αναζητούσαν στις προκαπιταλιστικές παραδόσεις των χωρών τους μία κοινωνικοπολιτιστική βάση για το επαναστατικό κίνημα: ο J. C. Mariategui στο Περού, ο Λι-Τα-Τσάο στην Κίνα.

τικών ή μερικών– του αντικειμένου τους. Αλλά αυτές οι ερμηνείες μοιάζουν, στις περισσότερες περιπτώσεις, ανεπαρκείς.

Μερικοί δεν βλέπουν στον ρομαντισμό παρά μια μορφή «αστικής συνείδησης»· σύμφωνα με τον Arnold Hauser, το γεγονός ότι το κοινό των ρομαντικών αποτελείται από μέλη αυτής της τάξης δείχνει τον «ουσιαστικά αστικό χαρακτήρα του κινήματος»[55]. Αυτή η αναγωγή του ρομαντισμού σε αστική ιδεολογία –παρούσα ακόμη και στο έργο αληθινά προικισμένων κριτικών– είναι συχνότατα ο κοινός τόπος μιας ορισμένης δογματικής παραμόρφωσης, που αποκρύπτει βίαια τις ομοιότητες ανάμεσα στον μαρξισμό και τον ρομαντισμό. Με τίμημα βέβαια την άγνοια της *ουσίας* του ρομαντισμού: διότι, παρά το γεγονός ότι ένα μέρος των συγγραφέων του και του κοινού του ανήκει στην αστική τάξη, συνιστά μια βαθιά αμφισβήτηση αυτής της τάξης και της κοινωνίας στην οποία κυριαρχεί. Βέβαια, σε πολλές τάσεις της τυπολογίας μας –για παράδειγμα στον «συντηρητικό» και τον «μεταρρυθμιστικό» τύπο– είναι δυνατόν να διαπιστωθούν εκλεκτικές συγγένειες με το αστικό πνεύμα και το *status quo* ενός αστικού παρόντος. Κατά τη γνώμη μας, όμως, πρόκειται για οριακές περιπτώσεις όπου ο ρομαντισμός διατρέχει τον κίνδυνο ν' αυτοαναιρεθεί.

Σε ορισμένες περιπτώσεις, οι μαρξιστικές αναλύσεις συνδέουν το φαινόμενο και με άλλες κοινωνικές τάξεις, ειδικά με την αριστοκρατία και τη μικροαστική τάξη. Σ' ένα μικρό απόσπασμα, που έχει ήδη παρατεθεί στο πρώτο κεφάλαιο, ο Jacques Droz υποστηρίζει ότι, αν και το μεγαλύτερο μέρος των Γερμανών ρομαντικών ανήκουν σ' αυτό το τελευταίο στρώμα, εκφράζουν εντούτοις την ιδεολογία της πρώτης[56]. Αντιθέτως, για τον ανατολικογερμανό κριτικό Gerda Heinrich, αυτό που εκφράζεται στον γερμανικό ρομαντισμό είναι «τα ταξικά συμφέροντα ορισμένων μικροαστικών στρωμάτων», και ο Ερνστ Φίσερ πιστεύει ότι, γενι-

---

[55] A. Hauser, *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur, ό. π.*, τ. 2, σελ. 185.
[56] J. Droz, *Le Romantisme allemand et l' État, ό.π.*, σελ. 295· βλέπε επίσης *Le Romantisme politique en Allemagne, ό.π.*, σελ. 28-29.

κότερα, «η ρομαντική συμπεριφορά δεν θα μπορούσε παρά να είναι συγκεχυμένη, διότι η μικροαστική τάξη είναι η ίδια η ενσάρκωση της κοινωνικής αντίφασης[57]...». Κατά την άποψή μας, αυτές οι ερμηνείες παραμένουν μονόπλευρες. Χωρίς να είναι λανθασμένες, πρέπει να ενταχθούν σε ένα συνολικότερο ερμηνευτικό διάβημα.

Οι εργασίες του Pierre Barbéris διαθέτουν, το πλεονέκτημα ότι προσφέρουν μια πολυδιάστατη προσέγγιση. Αυτός ανιχνεύει στις πηγές του γαλλικού ρομαντισμού μια ιστορική σύζευξη των προσδοκιών και των συμφερόντων διαφορετικών κοινωνικών στρωμάτων, περιθωριοποιημένων από το κεφάλαιο: ειδικά τους «αριστοκράτες τους απαλλοτριωμένους» από την αστική τάξη, και τις νέες αστικές γενιές «που είναι ακόμα ενδεείς, προσκρούουν στους φραγμούς του χρήματος, και δεν βρίσκουν απασχόληση[58]...». Ωστόσο, θεωρούμε ανεπαρκές να περιοριστούμε μόνο στην αριστοκρατία και τη μικροαστική τάξη –ή στους «μη φτασμένους» νέους αστούς– αν τουλάχιστον επιθυμούμε να λάβουμε υπ' όψιν μας το συνολικό φαινόμενο τέτοιο όπως το προσδιορίζουμε.

Από την άλλη, αν και ο Barbéris είδε σωστά ότι το ρομαντικό κύμα ενισχύεται από τα, ποικίλης κοινωνικής προέλευσης, *θύματα* της θριαμβεύουσας αστικής τάξης και του κοινωνικού της πλαισίου, ωστόσο, συλλαμβάνει, πολύ συχνά, την καταπίεση μόνο στο οικονομικό επίπεδο. Έτσι, φαίνεται να θεωρεί την εξέγερση των νέων μικροαστών ή των αστών κυρίως ως αντίδραση σε μια πραγματικότητα που εξευτελίζει τις φιλοδοξίες τους με το να τους αρνείται κατάλληλες διεξόδους. Αν και αυτό το κίνητρο έπαιξε, χωρίς αμφιβολία, κάποιο ρόλο, δεν θα μπορούσε να εξηγήσει από μόνο του τη βία και το βάθος αυτής της αμφισβήτησης ενός ολόκληρου κοινωνικο-οικονομικού συστήματος. Ακόμη πιο

---

[57] G. Heinrich, *Geschichtsphilosophische Positionen der deutschen Frühromantik*, Βερολίνο, Akademie-Verlag, 1976, σελ. 60· E. Fischer, *The Necessity of Art*, Penguin, 1963, σελ. 53.

[58] P. Barbéris, «"Mal du siècle", ou d' un romantisme de droite à un romantisme de gauche», όπ. π.. σελ. 165, 171.

ουσιαστική, όμως, είναι *η εμπειρία της αποξένωσης και της πραγμοποίησης* και η κοινωνιολογική ανάλυση θα όφειλε να θέσει το πρόβλημα με όρους μίας διαφορικής ευαισθητοποίησης απέναντι σ' αυτή την εμπειρία.

Απ' αυτή την άποψη, θεωρούμε ότι οι περισσότερες από τις τρέχουσες αναλύσεις του κοινωνικού πλαισίου του ρομαντισμού προσπερνούν μια βασική κατηγορία: την *ιντελιγκέντσια*, ομάδα την οποία συνθέτουν άτομα με διαφορετικές κοινωνικές καταβολές, της οποίας η ενότητα και η (σχετική) αυτονομία απορρέουν από μια κοινή θέση στη διαδικασία παραγωγής της κουλτούρας. Μια από τις εξαιρέσεις είναι ο Μανχάιμ, που στο δοκίμιό του, του 1927, πάνω στη συντηρητική σκέψη στη Γερμανία, δείχνει ότι οι «φορείς» του ρομαντικού κινήματος ήταν *freischwebende Intellektuellen* (αδέσμευτοι διανοούμενοι)[59]. Γενικά, είναι εμφανές ότι οι *παραγωγοί* της ρομαντικής κοσμοαντίληψης αντιπροσωπεύουν *κάποια παραδοσιακά τμήματα της ιντελιγκέντσιας*, της οποίας ο τρόπος ζωής και η κουλτούρα είναι εχθρικές στον αστικό βιομηχανικό πολιτισμό: ανεξάρτητοι συγγραφείς, μοναχοί ή θεολόγοι (πολλοί ρομαντικοί είναι γιοι παστόρων), ποιητές και καλλιτέχνες, πανεπιστημιακοί μανδαρίνοι, κ.λπ. Ποια είναι η κοινωνική βάση αυτής της εχθρότητας;

Η παραδοσιακή ιντελιγκέντσια –ας θυμηθούμε τον «Κύκλο» των *Χαμένων Ψευδαισθήσεων* του Μπαλζάκ– ζει σ' έναν πνευματικό κόσμο που διέπεται από ποιοτικές αξίες, αξίες ηθικές, αισθητικές, θρησκευτικές, πολιτισμικές ή πολιτικές· όλη η δραστηριότητά τους, της «πνευματικής παραγωγής» –ο όρος είναι του Μαρξ από τη *Γερμανική Ιδεολογία*– είναι εμπνευσμένη, προσανατολισμένη και διαμορφωμένη από αυτές τις αξίες που αποτελούν, μπορούμε να πούμε, τον λόγο ύπαρξής τους ως διανοουμένων. Επομένως, δεδομένου ότι ο καπιταλισμός είναι ένα σύστημα του οποίου η λειτουργία καθορίζεται απολύτως από ποσοτικές αξίες, υπάρχει μια θεμελιώδης αντίφαση ανάμεσα στην παραδο-

[59] Κ. Μανχάιμ, «Das konservative Denken», *Wissensoziologie*, ό.π., σελ. 453-454.

σιακή ιντελιγκέντσια και το σύγχρονο κοινωνικό περιβάλλον, αντίφαση γενεσιουργός συγκρούσεων και εξεγέρσεων.

Εννοείται ότι η ιντελιγκέντσια παλαιού τύπου δεν ξεφεύγει, στο μέτρο που αναπτύσσεται ο βιομηχανικός καπιταλισμός, από τους καταναγκασμούς της αγοράς, και κυρίως από την αναγκαιότητα της πώλησης των «πνευματικών της προϊόντων». Κι ένα μέρος αυτής της κοινωνικής ομάδας καταλήγει εν τέλει στην αποδοχή της ηγεμονίας της ανταλλακτικής αξίας, με το να υποτάσσεται εσωτερικά, ενίοτε μάλιστα με ζήλο, στις επιταγές της. Άλλοι, πιστοί στον προ-καπιταλιστικό πολιτιστικό κόσμο τους, θα αρνηθούν αυτό που στον «Κύκλο» των *Χαμένων Ψευδαισθήσεων* ονομάζεται «η εμπορία της ψυχής τους, του πνεύματός τους και της σκέψης τους» και θα γίνουν η παραγωγική εστία του ρομαντισμού.

Αν και οι *δημιουργοί* και οι *φορείς* διαφόρων μορφών του ρομαντισμού προέρχονται απ' αυτή την «κλασική» ιντελιγκέντσια – που διαφέρει από την πιο σύγχρονη ιντελιγκέντσια: επιστήμονες, τεχνικοί, μηχανικοί, οικονομολόγοι, διοικητικοί, ειδικοί των μέσων μαζικής επικοινωνίας– το *κοινό* της, η κοινωνική της βάση με την πλήρη έννοια του όρου, είναι πολύ πιο ευρύ. Συγκροτείται δυνητικά απ' όλες τις τάξεις, τμήματα τάξεων ή κοινωνικές κατηγορίες για τις οποίες η έλευση και η ανάπτυξη του σύγχρονου βιομηχανικού καπιταλισμού συνεπάγονται παρακμή ή αμφισβήτηση της οικονομικής, κοινωνικής ή πολιτικής τους θέσης και /ή θίγουν τον τρόπο ζωής τους και τις πολιτιστικές αξίες τις οποίες ενστερνίζονται.

Αυτό μπορεί να περιλαμβάνει, για παράδειγμα, τα διάφορα στρώματα της αριστοκρατίας, τους γαιοκτήμονες, την «παραδοσιακή» μικροαστική τάξη της πόλης και της υπαίθρου, τον κλήρο και μια μεγάλη ποικιλία κατηγοριών «παραδοσιακών» διανοουμένων, συμπεριλαμβανομένων και των φοιτητών. Ας προσθέσουμε ότι οι *γυναίκες*, ανεξάρτητα από την ταξική τους καταγωγή, και ως συγγραφείς, αναγνώστριες μυθιστορημάτων, δραστηριοποιημένες σε φεμινιστικά κινήματα –δηλαδή ταυτόχρονα δημιουργοί, καταναλωτές και φορείς– διατηρούν από την αρχή μια

προνομιακή σχέση με τον ρομαντισμό. Αυτός ο δεσμός εξηγείται χωρίς αμφιβολία από το γεγονός ότι, ιστορικά, οι γυναίκες αποκλείονταν από τη παραγωγή βασικών αξιών της νεωτερικότητας (από τους επιστήμονες, τους επιχειρηματίες, τους βιομηχάνους, τους πολιτικούς) και ότι ο κοινωνικός τους ρόλος προσδιορίστηκε με κέντρο τις ποιοτικές αξίες: την οικογένεια, τα συναισθήματα, τον έρωτα, την κουλτούρα[60]. Στην περίπτωση των διαφορετικών κοινωνικών ομάδων, όπως και σε εκείνη των γυναικών, πρόκειται μόνο για μια αντικειμενική δυνατότητα, για μια «συμπεριφορική πιθανότητα» όπως θα έλεγε ο Μαξ Βέμπερ, της οποίας η υλοποίηση στην πράξη εξαρτάται από μια σειρά ιστορικών, κοινωνικών και συγκεκριμένων προσωπικών συνθηκών.

Πέρα απ' αυτήν τη συνολική κοινωνιολογία του ρομαντισμού, είναι δυνατόν να οριστούν οι ιδιαίτερες κοινωνικές βάσεις καθενός από τους τύπους που μόλις αναλύθηκαν; Γενικά, μπορούμε να υποθέσουμε ότι οι ουτοπικο-επαναστατικές μορφές προσελκύουν το κοινό τους κυρίως από τα μη-ηγεμονικά στρώματα της κοινωνίας, όμως κάθε προσπάθεια πιο συγκεκριμένου προσδιορισμού μας φαίνεται προβληματική – μια και, όπως το επισημάναμε, τα ίδια άτομα περνούν συχνά από τη μια θέση στην άλλη στο εσωτερικό της κλίμακας της τυπολογίας του ρομαντισμού.

Οι προηγούμενες κοινωνιολογικές παρατηρήσεις ενέχουν πάντως έναν περιορισμό: τείνουν να συρρικνώσουν την απήχηση του ρομαντισμού, το κοινωνικό του κοινό, σε ορισμένους «θύλακες αντίστασης», αρχαϊκούς, παραδοσιακούς ή περιθωριακούς. Αν ίσχυε κάτι τέτοιο, τότε αυτή η κοσμοαντίληψη θα ήταν ένα φαινόμενο σε παρακμή, καταδικασμένο να εξαφανιστεί από την ίδια την ανάπτυξη της νεωτερικότητας. Αλλά κάτι τέτοιο δεν ισχύει: όχι μόνο ένα σημαντικό μέρος της σύγχρονης πολιτιστικής παραγωγής είναι βαθιά επηρεασμένο απ' αυτόν, αλλά διαπιστώ-

---

[60] Είναι ενδιαφέρον να παρατηρήσουμε ότι, ανάμεσα στους ήρωες του *Chatterton* που αντιτίθενται στον καπιταλιστή J. Bell, εκτός από τους εργάτες βρίσκουμε έναν ποιητή (Chatterton), έναν μοναχό (τον κουάκερο), καθώς και μια *γυναίκα* (K. Bell) – όλοι αυτοί αντιπροσωπεύουν λοιπόν ομάδες ιδιαίτερα ευαίσθητες στον ρομαντισμό.

νουμε και την ανάπτυξη νέων κοινωνικών κινημάτων με έντονη ρομαντική απόχρωση.

Όλα μοιάζουν τελικά ως εάν ο βιομηχανικο-καπιταλιστικός πολιτισμός να έχει φτάσει σε ένα στάδιο της ανάπτυξής του όπου οι καταστροφικές του συνέπειες στον κοινωνικό ιστό και στο φυσικό περιβάλλον έχουν πάρει τέτοιες διαστάσεις που ορισμένα από τα θέματα του ρομαντισμού –και ορισμένες μορφές νοσταλγίας– ασκούν μια διάχυτη κοινωνική επιρροή υπερβαίνοντας κατά πολύ τις τάξεις ή τις κατηγορίες με τις οποίες κατ' εξοχήν συνδέονταν στο παρελθόν.

Κεφάλαιο III

Μία παρέκβαση: Μαρξισμός και Ρομαντισμός

1. Μαρξ

Αν εξαιρέσουμε ένα συγγραφέα όπως ο Ουίλλιαμ Μόρρις ή τα νεανικά κείμενα του Έρνστ Μπλοχ –και οι δυο μάλλον μαρξίζοντες παρά μαρξιστές με την παραδοσιακή έννοια του όρου–, η στάση του μαρξισμού απέναντι στη ρομαντική κοσμοαντίληψη χαρακτηρίζεται μάλλον ως *επαμφοτερίζουσα*: ακόμη και εκείνοι οι διανοούμενοι που έλκονται περισσότερο από τις ρομαντικές θεματικές τηρούν μια κριτική απόσταση, που τροφοδοτείται από την κληρονομιά του Διαφωτισμού.

Για να καταδείξουμε αυτή την αμφισημία, αυτή την έλξη/απώθηση έναντι του ρομαντισμού, θα εξετάσουμε τη σκέψη του ίδιου του Μαρξ καθώς και εκείνη δύο από τους πλέον εξέχοντες διανοούμενους μαρξιστές του 20^{ού} αιώνα, της Ρόζας Λούξεμπουργκ και του Γκιόργκυ Λούκατς. Νομίζουμε ότι μια ανάλογη αμφισημία μπορεί να διαπιστωθεί και σε άλλους μαρξιστές συγγραφείς και μαρξιστικά ρεύματα με ρομαντική ευαισθησία, που προαναφέρθηκαν στο τυπολογικό μας μέρος (η σχολή της Φρανκφούρτης, η αγγλική σχολή της κοινωνικής ιστοριογραφίας κ.λπ.).

Φαινομενικά, ο Μαρξ δεν είχε τίποτα το κοινό με τον ρομαντισμό. Βέβαια, κατά τη νεότητά του δεν είχε μείνει αδιάφορος μπροστά στα απαστράπτοντα χρώματα της ρομαντικής κουλτούρας. Σύμφωνα με τον βιογράφο του, Auguste Cornu, ο μελλοντι-

κός πεθερός του φιλοσόφου, ο βαρόνος του Βεστφάλεν, «ενέπνευσε στον Μαρξ μεγάλο ενθουσιασμό για τη ρομαντική σχολή και, ενώ μαζί με τον πατέρα του διάβαζαν Βολτέρο και Ρακίνα, ο βαρόνος του διάβαζε Όμηρο και Σαίξπηρ που έμειναν για όλη τη ζωή του οι αγαπημένοι του συγγραφείς». Υπ' αυτές τις συνθήκες, δεν είναι καθόλου περίεργο το ότι, κατά τα χρόνια των σπουδών του στο Πανεπιστήμιο της Βόννης, επέλεξε τα μαθήματα του παλιού ρομαντικού Σλέγκελ για τον Όμηρο. Τα πρώτα γραπτά του –ποιήματα, δράματα, θεατρικά έργα (πενιχρής λογοτεχνικής αξίας, θα πρέπει να σημειώσουμε)– φέρουν τη σφραγίδα της ρομαντικής λογοτεχνίας (συγκεκριμένα του Χόφμαν) και καταδεικνύουν μια τυπικά ρομαντική εξέγερση. Τέλος –κι αυτό είναι αρκετά παράδοξο–, η πρώτη του προσπάθειά κριτικής στον Χέγκελ είναι έντονα επηρεασμένη από την *Naturphilosophie* του Σέλλινγκ[1].

Μετά τη μεταστροφή του προς την εγελιανή διαλεκτική, τον υλισμό και τη φιλοσοφία της πράξης (1840-1845), ο Μαρξ θα έλθει σε ρήξη με αυτόν τον πρώτο νεανικό ρομαντισμό: στη νέα του φιλοσοφία της ιστορίας φαίνεται ότι δεν υπάρχει καμία θέση για τη νοσταλγία του παρελθόντος. Στο *Κομμουνιστικό Μανιφέστο* (1848) απορρίπτει ως «αντιδραστικό» κάθε όνειρο επιστροφής στη βιοτεχνία ή σε άλλες προκαπιταλιστικές μορφές παραγωγής. Εξυμνεί τον ιστορικά προοδευτικό ρόλο του βιομηχανικού καπιταλισμού, που όχι μόνο ανέπτυξε τις παραγωγικές δυνάμεις σε γιγαντιαία και άνευ προηγουμένου κλίμακα, αλλά επί πλέον δημιούργησε την οικουμενικότητα, την ενότητα της παγκόσμιας οικονομίας – μια ουσιαστική προϋπόθεση για τη μέλ-

---

[1] A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels*, Παρίσι, PUF, 1955, τ. 1, σελ. 67-69, 75, 93-97, 103. Για μια ενδιαφέρουσα ανάλυση της επίδρασης του ρομαντισμού στα ποιήματα του νεαρού Μαρξ, βλέπε στο L.P. Wessel, Jr., *Karl Marx, Romantic Irony and the Proletariat. The Mythopoetic Origins of Marxism*, Μπατόν Ρουζ, Louisiana State UP. Δυστυχώς, το μεγαλύτερο μέρος του βιβλίου αποτελεί μια τελείως αυθαίρετη απόπειρα να περιοριστεί το σύνολο της πολιτικής σκέψης του Μαρξ σε μια «μυθοποιητική» δραστηριότητα.

λουσα σοσιαλιστική ανθρωπότητα. Εκθειάζει επίσης τον καπιταλισμό γιατί ξέσχισε τους πέπλους που έκρυβαν την εκμετάλλευση στις προκαπιταλιστικές κοινωνίες, αλλά αυτός ο τύπος επαίνου εμπεριέχει και μια ειρωνική αιχμή: ο καπιταλιστικός τρόπος παραγωγής, εισάγοντας μορφές εκμετάλλευσης πιο βάναυσες, πιο εμφανείς και περισσότερο κυνικές, ευνοεί την ανάπτυξη της συνείδησης και της ταξικής πάλης των καταπιεζόμενων. Ο αντικαπιταλισμός του Μαρξ δεν αποβλέπει στην αφηρημένη άρνηση του σύγχρονου βιομηχανικού (αστικού) πολιτισμού αλλά στην *Aufhebung*, δηλαδή, ταυτόχρονα με την κατάργησή του, στη διατήρηση των σημαντικότερων κατακτήσεών του, στο ξεπέρασμά του από έναν ανώτερο τρόπο παραγωγής.

Παρ' όλ' αυτά, δεν αγνοεί την αντίστροφη όψη αυτού του «εκπολιτιστικού» νομίσματος· σε μια προσέγγιση τυπικά *διαλεκτική*, βλέπει τον καπιταλισμό ως ένα σύστημα που «μεταμορφώνει κάθε οικονομική πρόοδο σε συλλογική καταστροφή» (*Το Κεφάλαιο*, τομ. 1, κεφ. 25). Μέσα από την ανάλυση των κοινωνικών δεινών που προκαλεί ο καπιταλιστικός πολιτισμός –όπως και μέσα από το ενδιαφέρον του για τις προκαπιταλιστικές κοινότητες– συναντά, σε κάποιο βαθμό τουλάχιστον, τη ρομαντική παράδοση.

Τόσο ο Μαρξ όσο και ο Ένγκελς έτρεφαν μεγάλη εκτίμηση σε μερικούς ρομαντικούς επικριτές του βιομηχανικού καπιταλισμού, στους οποίους και όφειλαν ένα αναμφισβήτητο πνευματικό χρέος. Το έργο τους επηρεάσθηκε σημαντικά όχι μόνο από τους ρομαντικούς οικονομολόγους, όπως ο Σισμοντί ή ο Ρώσος ποπουλιστής Νικολάι Ντάνιελσον, με τον οποίο διατηρούσαν αλληλογραφία επί είκοσι χρόνια, αλλά ακόμη και από συγγραφείς όπως ο Ντίκενς και ο Μπαλζάκ, από κοινωνικούς φιλοσόφους όπως ο Καρλάιλ και από ιστορικούς της αρχαίας κοινότητας όπως ο Maurer, ο Niebuhr και ο Morgan – χωρίς να αναφερθούμε στους ρομαντικούς σοσιαλιστές όπως ο Φουριέ, ο Leroux ή ο Χες. Στην πραγματικότητα, *ο ρομαντισμός αποτελεί μια από τις λησμονημένες πηγές του Μαρξ και του Ένγκελς*, μια πηγή που

είναι ίσως εξίσου σημαντική για το έργο τους όσο ο γερμανικός νεο-εγελιανισμός ή ο γαλλικός υλισμός.

Μεταξύ των ρομαντικών επικριτών της καπιταλιστικής κοινωνίας, εκείνος που είχε τη σημαντικότερη επιρροή στην πνευματική διάπλαση του Μαρξ και του Ένγκελς ήταν χωρίς αμφιβολία, ο Τόμας Καρλάιλ. Το 1844, ο Ένγκελς δημοσιεύει ένα ενθουσιώδες άρθρο για το *Past and Present* (1843), από το οποίο παραθέτει, επιδοκιμάζοντάς τους, τους φιλιππικούς ενάντια στον «μαμμωνισμό», τη θρησκεία του θεού Μαμμωνά που κυριαρχούσε στην Αγγλία. Αν και επικρίνει τις συντηρητικές κατευθύνσεις του συγγραφέα του, αναγνωρίζει τη ουσιώδη σχέση που υπάρχει ανάμεσα σ' αυτές και την κοινωνική διάσταση του έργου: «Ο Τόμας Καρλάιλ είναι από την άποψη της καταγωγής ένας Tory... Είναι βέβαιο ότι ένας Whig δεν θα μπορούσε ποτέ να γράψει ένα βιβλίο που να είναι, κατά το ήμισυ έστω, τόσο ανθρώπινο όσο το *Past and Present*». Η φιλοσοφία του εμπνέεται από τα «κατάλοιπα του συντηρητικού ρομαντισμού», αλλά δεν παύει να είναι ο μόνος Άγγλος από τις «ευυπόληπτες» τάξεις που τόλμησε να ανοίξει τα μάτια του «και να κατανοήσει την άμεση πραγματικότητα»[2]. Όσο για τον Μαρξ, το 1845, θα διαβάσει το μικρό βιβλίο του Καρλάιλ για τον χαρτισμό, και θα αντιγράψει στο σημειωματάριό του πολλά αποσπάσματά του. Σ' ένα από αυτά περιλαμβάνεται και μια θαυμάσια ρομαντική εικόνα, που περιγράφει τον βιομηχανικό καπιταλισμό: «Αν οι άνθρωποι έχασαν την πίστη τους στον ένα Θεό, η μόνη τους διέξοδος απέναντι σ' αυτόν τον τυφλό Μη-Θεό της Ανάγκης και της Μηχανοποίησης, ενάντια σε μια τρομερή Παγκόσμια Ατμομηχανή που τους φυλακίζει μέσα στη σιδερένια κοιλιά της σαν ένας τερατώδης ταύρος Phaloris, θα ήταν, με ή χωρίς ελπίδα, η επανάσταση»[3].

---

[2] F. Engels. «Die Lage Englands» (1844), στο K.Marx. F. Engels. *Werke*. I, Βερολίνο. Dietz Verlag, 1961. σελ.538, 542.

[3] T. Carlyle. *Chartism*. Λονδίνο, 1840. σελ. 34. σημειώνεται από τον Μαρξ στο τετράδιο *Excerpthefte* B35AD89a. Αυτό το τετράδιο, ανέκδοτο, βρίσκεται στο

Σ' ένα άρθρο του 1850, ο Ένγκελς επανέρχεται στον Καρλάιλ· αν και απορρίπτει απερίφραστα τα πιο πρόσφατα έργα του, επιχειρεί μια πολύ διαφωτιστική ανάλυση των έργων της δεκαετίας του '40: «Είναι προς τιμήν του Καρλάιλ ότι στράφηκε με τα γραπτά του κατά της αστικής τάξης, και μάλιστα μ' έναν τρόπο που μερικές φορές υπήρξε ακόμη και *επαναστατικός*, σε μια εποχή που οι αντιλήψεις αυτής της τάξης, οι κλίσεις και οι ιδέες της, κυριαρχούσαν ολοκληρωτικά στην επίσημη αγγλική λογοτεχνία. Το ίδιο παρατηρείται και στην ιστορία του για τη γαλλική Επανάσταση, στην απολογία του Κρόμγουελ, στη μελέτη του για τον χαρτισμό, στο *Past and Present*. Αλλά σε όλα του τα κείμενα, η κριτική του παρόντος *βρίσκεται σε άμεση συνάφεια* με μια καθόλου ιστορική αποθέωση του Μεσαίωνα, που πολύ συχνά συναντάται στους Άγγλους *επαναστάτες*, για παράδειγμα στον Cobbett και σε μια μερίδα των χαρτιστών»[4]. Αυτή η παρατήρηση περιέχει δύο προτάσεις που τις θεωρούμε θεμελιώδεις για τη μαρξιστική προσέγγιση του ρομαντισμού: 1° η ρομαντική κριτική του καπιταλιστικού παρόντος είναι «στενά δεμένη» με τη νοσταλγία του παρελθόντος και 2° αυτή η κριτική μπορεί σε ορισμένες περιπτώσεις να προσλάβει διάσταση αυθεντικά επαναστατική.

Το ίδιο σημαντική με του Καρλάιλ θα είναι και η επιρροή που είχε πάνω στον Μαρξ και τον Ένγκελς το φιλολογικό έργο εκείνου που μπορεί να θεωρηθεί ως ένας από τους πλέον δηκτικούς ρομαντικούς επικριτές του αστικού πολιτισμού: του Ονορέ ντε Μπαλζάκ, από το έργο του οποίου ο Ένγκελς ομολογεί ότι έμαθε «περισσότερα απ' ό,τι από το συνολικό έργο των ιστορικών, οικονομολόγων και επαγγελματιών στατιστικολόγων εκεί-

---

Archive Marx-Engels του «Ινστιτούτου Κοινωνικής Ιστορίας» του Άμστερνταμ, όπου μπορέσαμε να το συμβουλευτούμε.

[4] Στο K. Marx, F. Engels, *Werke*, 7, *ό.π.*., σελ. 255 (υπογράμμιση των συγγραφέων).

νης της περιόδου»[5]. Εξ άλλου, αυτή η διατύπωση επαναλαμβάνεται σχεδόν λέξη προς λέξη στην κρίση του Μαρξ, μερικές δεκαετίες νωρίτερα, για Άγγλους συγγραφείς όπως ο Τσαρλς Ντίκενς, η Σαρλότ Μπροντέ και η Mrs Gaskel, «η υπέροχη αδελφότητα των λογοτεχνών της σύγχρονης Αγγλίας, των οποίων οι εύγλωττες και ζωντανές σελίδες πρόσφεραν στον κόσμο περισσότερες κοινωνικές και πολιτικές αλήθειες από όσες όλοι οι πολιτικοί, δημοσιογράφοι και επαγγελματίες μοραλιστές μαζί»[6].

Προφανώς, η ανάγνωση του Καρλάιλ και του Μπαλζάκ είναι σε υψηλό βαθμό *επιλεκτική*: τόσο ο Ένγκελς όσο και ο Μαρξ αρνούνται κατηγορηματικά τις παρελθοντολογικές ψευδαισθήσεις των δύο συγγραφέων. Αλλά οικειοποιούνται χωρίς δισταγμό την κριτική τους για τη βιομηχανο-αστική νεωτερικότητα, παρόλο που είναι ιδιαίτερα βεβαρημένη από προκαπιταλιστικές, ηθικές και κοινωνικοπολιτιστικές αξίες.

Αυτή η οικειοποίηση είναι παρούσα και σ' ένα κείμενο φαινομενικά τόσο «νεωτερικό», δηλαδή ευνοϊκό προς την καπιταλιστική πρόοδο, όσο το *Κομμουνιστικό Μανιφέστο*. Ο Μαρξ και ο Ένγκελς, αν και χαρακτηρίζουν τα ρομαντικά ρεύματα ως «αντιδραστικά», αναγνωρίζουν σαφέστατα την αξία της κοινωνικής κριτικής τους. Ακόμη και ο «φεουδαλικός σοσιαλισμός», αυτό το *sui generis* κράμα της «ηχούς του παρελθόντος» και των «βρυχηθμών του μέλλοντος», παρά την «ολική αδυναμία του να κατανοήσει την πορεία της σύγχρονης ιστορίας», διαθέτει το αναμφισβήτητο προσόν να «κτυπά την αστική τάξη στην καρδιά της με μια σαρκαστική και πνευματικά ανελέητη κριτική». Όσο για τον «μικροαστικό σοσιαλισμό» –τον Σισμοντί και τη σχολή του– διαπιστώνουν ότι, παρά τους περιορισμούς του, «ανέλυσε με πολύ μεγάλη οξυδέρκεια τις αντιφάσεις που ενυπάρχουν στις σύγχρονες συνθήκες παραγωγής. Ξεγύμνωσε τις υποκριτικές α-

---

[5] F. Engels, «Επιστολή στη Miss Harkness», Απριλ. 1888, στο K. Marx, F. Engels, *Briefwechsel*, Βερολίνο, Dietz Verlag, 1953, σελ. 481.

[6] Στο K. Marx, F. Engels, *Über Kunst und Literatur*, Βερολίνο, Verlag Bruno Henschl, 1958, σελ.231

πολογητικές περιγραφές των οικονομολόγων. Φανέρωσε, με τρόπο αναντίρρητο, τα καταστρεπτικά αποτελέσματα του εκμηχανισμού και του καταμερισμού της εργασίας, τη συγκέντρωση του κεφαλαίου και της χρηματιστικής ιδιοκτησίας, την υπερπαραγωγή, τις κρίσεις, την αναπόφευκτη εξαφάνιση των μικροαστών και των μικροκαλλιεργητών, την εξαθλίωση του προλεταριάτου, την αναρχία της παραγωγής, τις κραυγαλέες δυσαναλογίες στην κατανομή του πλούτου[7]» κ.λπ. Μια αρκετά εντυπωσιακή αναγνώριση πνευματικού χρέους! Στην πραγματικότητα, ολόκληρη η ανάλυση που κάνει αυτό το ρομαντικό «μικροαστικό» ρεύμα για τα «κοινωνικά δεινά» του καπιταλισμού ενσωματώνεται στην αντίληψη των Μαρξ και Ένγκελς για την αστική κοινωνία – έστω και αν αυτοί απορρίπτουν απερίφραστα σαν ουτοπικές και/ή αντιδραστικές τις θετικές προτάσεις του. Εντούτοις, ο Μαρξ και ο Ένγκελς δεν κρύβουν τον θαυμασμό τους για τον «κατ' εξοχήν επαναστατικό» ρόλο των κατακτήσεων της αστικής τάξης και των οικονομικών επιτευγμάτων της, που ξεπερνούν τις πυραμίδες της Αιγύπτου και τα ρωμαϊκά υδραγωγεία. Επιτεύγματα που προετοιμάζουν, κατά τη γνώμη τους, τις υλικές προϋποθέσεις της προλεταριακής επανάστασης.

Θεωρούμε λοιπόν την ακόλουθη παρατήρηση του Paul Breines για το *Μανιφέστο* εξαιρετικά εύστοχη: «Στο *Μανιφέστο* και τα προηγούμενα κείμενα του Μαρξ, η βιομηχανική καπιταλιστική επανάσταση και ολόκληρο το σύμπαν των αντικειμενικοποιημένων σχέσεων που συγκροτεί, γίνονται κατανοητές ως απελευθερωτικές και καταδυναστευτικές ταυτόχρονα. Ο Διαφωτισμός και οι ωφελιμιστές απόγονοί του υπογράμμισαν την πρώτη πλευρά του πίνακα· το ρομαντικό ρεύμα τη δεύτερη. Ο Μαρξ υπήρξε ο μόνος που μετασχημάτισε και τις δύο σ' ένα και μόνο

---

[7] K. Marx, F. Engels, *Manifeste communiste*, Παρίσι, εκδ. Costes, 1953, σελ. 99, 102-103.

κριτικό όραμα»[8]. Αντιθέτως, δεν μπορούμε να παρακολουθήσουμε τον Breines όταν βεβαιώνει ότι, στα κείμενα του Μαρξ και του Ένγκελς στο δεύτερο ήμισυ του 19ου αιώνα, αναπτύσσεται μόνο η ωφελιμιστική ρίζα, ενώ η ρομαντική μαραίνεται. Αυτό δεν είναι καθόλου προφανές, καθώς ο Μαρξ και ο Ένγκελς, από τη δεκαετία του '60 και μετά, εκδηλώνουν αυξανόμενο ενδιαφέρον και συμπάθεια για μερικούς προκαπιταλιστικούς κοινωνικούς σχηματισμούς – ένα θέμα χαρακτηριστικό της ρομαντικής αντίληψης της ιστορίας. Αυτός ο θαυμασμός του Μαρξ και του Ένγκελς για τις πρωτόγονες αγροτικές κοινότητες –από το ελληνικό *γένος* στην παλαιά γερμανική *Mark* και τη ρωσική *ομπστσίνα*– απορρέει από την πεποίθησή τους ότι αυτοί οι αρχαίοι σχηματισμοί εμπεριείχαν κοινωνικές ποιότητες που χάθηκαν από τους μοντέρνους πολιτισμούς, ποιότητες που προεικονίζουν μορφές μιας μέλλουσας κομμουνιστικής κοινωνίας.

Είναι, μάλιστα, η ανακάλυψη των έργων του Georg Maurer – του ιστορικού των αρχαίων γερμανικών κοινοτήτων– και αργότερα του Morgan, που θα τους ωθήσουν στην επαναξιολόγηση του παρελθόντος. Χάρη σ' αυτούς τους συγγραφείς, μπορούν να αναφερθούν σ' έναν υποδειγματικό προκαπιταλιστικό σχηματισμό, *διαφορετικό από το φεουδαλικό σύστημα* που εξυμνείται από τους παραδοσιακούς ρομαντικούς: την πρωτόγονη κοινότητα. Ο Μαρξ εκφράζει με σαφήνεια αυτή την *πολιτική επιλογή* για ένα διαφορετικό παρελθόν σε μια επιστολή προς τον Ένγκελς της 25ης Μαρτίου 1868, όπου γράφει σχετικά με το βιβλίο του Maurer: «Η πρώτη αντίδραση κατά της γαλλικής Επανάστασης και της φιλοσοφίας του Διαφωτισμού που συνδεόταν μ' αυτήν, υπήρξε φυσικά να αντιμετωπίζονται όλα από τη ρομαντική μεσαιωνική οπτική, και δεν εξαιρούνται ακόμη και άνθρωποι όπως ο Γκριμ. Η δεύτερη αντίδραση –που αντιστοιχεί στον σοσιαλι-

[8] P. Breines, «Marxism, Romanticism and the case of Georg Lucács. Notes on Some Recent Sources and Situations», *Studies in Romanticism*, No. 16, Φθινόπωρο 1977, σελ. 476.

στικό προσανατολισμό, αν και αυτοί οι σοφοί δεν υποπτεύθηκαν βέβαια ότι συνδέονται μ' αυτόν– ήταν, προσπερνώντας τον Μεσαίωνα, να βυθιστούν στην πρωτόγονη εποχή κάθε λαού. Και ήταν πολύ μεγάλη η έκπληξη αυτών των ανθρώπων γιατί συνάντησαν το πιο μοντέρνο μέσα στο πιο αρχαίο, ακόμη και εξισωτιστές, σε τέτοια έκταση που θα έκανε τον Προυντόν ν' ανατριχιάσει»[9].

Ο Ένγκελς εντυπωσιάσθηκε κι αυτός από τις έρευνες του Maurer, που του ενέπνευσαν, ανάμεσα σε άλλα, και το μικρό δοκίμιο για την αρχαία γερμανική *Mark* (αγροτική κοινότητα) – δοκίμιο που προτείνει «μια αναγέννηση της *Mark*»[10] ως πιθανό σοσιαλιστικό πρόγραμμα για τις αγροτικές περιοχές. Προχωρά μάλιστα πιο πέρα και από τον Maurer, που τον θεωρεί επηρεασμένο ακόμη από την εξελικτική φιλοσοφία του *Aufklärung*: σ' ένα γράμμα προς τον Μαρξ της 15ης Δεκεμβρίου 1882, παραπονιέται για την εμμονή του Maurer «στις προκαταλήψεις της φιλοσοφίας του Διαφωτισμού, κατά την οποία *πρέπει* να πραγματοποιείται μια σταθερή πρόοδος προς το καλύτερο, ξεκινώντας από τον σκοτεινό Μεσαίωνα· αυτό τον εμποδίζει να δει όχι μόνο τον ανταγωνιστικό χαρακτήρα της πραγματικής προόδου, αλλά επίσης και κάποιες αρνητικές όψεις της»[11]. Θεωρούμε αυτό το κείμενο μια αξιοσημείωτα σαφή σύνοψη της βασικής θέσης του Ένγκελς και του Μαρξ πάνω σ' αυτή την προβληματική: 1° άρνηση του αφελούς, γραμμικού, έως και απολογητικού, «προοδευτισμού», που θεωρεί την αστική κοινωνία ανώτερη από τις

---

[9] Παράρτημα στο F.Engels, *L' origine de la famille, de la propiété privée et de l' État*, Παρίσι, εκδ. Sociales, 1975, σελ. 328-9. Για την αναφορά του Μαρξ στον Maurer και τον Morgan, δείτε L. Krader, *Ethnologie und Anthropologie bei Marx*, Φρανκφούρτη, εκδ. Ullstein, 1976.

[10] Ο Ένγκελς προσθέτει, βέβαια: «όχι στην αρχαία μορφή της, που πέρασε ο καιρός της, αλλά υπό μια ανανεωμένη μορφή» – Φ. Ένγκελς, «La Marche», 1882, στο *L' origine de la famille...*, *ό.π.*, σελ. 323.

[11] F.Engels, *L' origine de la famille...*, *ό.π.*, σελ. 105. Το ακόλουθο σχόλιο μετριάζει αυτόν τον ενθουσιασμό: «Είναι μια από τις πλευρές του πράγματος, αλλά ας μη ξεχνάμε ότι αυτή η οργάνωση ήταν προορισμένη να καταστραφεί».

παλαιότερες κοινωνικές μορφές, σε παγκόσμια κλίμακα˙ 2° εμμονή στον αντιφατικό χαρακτήρα της προόδου που χωρίς αμφιβολία έφερε ο καπιταλισμός˙ 3° μια κριτική στάση απέναντι στον βιομηχανικό-καπιταλιστικό πολιτισμό που αντιπροσωπεύει, *από ορισμένες απόψεις*, μια οπισθοδρόμηση, ως προς την ανθρώπινη διάσταση, σε σχέση με τις κοινότητες του παρελθόντος,

Αυτή η τελευταία πρόταση είναι εξ άλλου ένα από τα κύρια θέματα της *Καταγωγής της οικογένειας, της ατομικής ιδιοκτησίας και του Κράτους*: ξεκινώντας από τις μελέτες του Morgan για τις *gens (γένη - πατριές)* –την φυλετική δομή της προϊστορικής Αρχαιότητας–, ο Ένγκελς επιμένει στην *οπισθοδρόμηση* που, σε κάποιο μέτρο, συνιστά ο «πολιτισμός» σε σχέση με την πρωτόγονη κοινωνία: «Πόσο θαυμάσια αυτή η οργάνωση κατά γένη! Χωρίς στρατιώτες, χωροφύλακες και αστυφύλακες, χωρίς αριστοκρατία, χωρίς βασιλιάδες και κυβερνήτες, χωρίς νομάρχες και δικαστές, χωρίς φυλακές, χωρίς δίκες, όλα ακολουθούν τον δρόμο τους... Όλοι είναι ίσοι και ελεύθεροι – ακόμα και οι γυναίκες... Και αν συγκρίνουμε τη θέση τους με τη θέση της απέραντης πλειοψηφίας των πολιτισμένων της εποχής μας, υπάρχει τεράστια απόσταση ανάμεσα στον προλετάριο και τον μικροκαλλιεργητή του σήμερα και το ελεύθερο μέλος της *πατριάς* στην αρχαιότητα». Τα κριτήρια που επιτρέπουν στον Ένγκελς να κάνει λόγο για οπισθοδρόμηση είναι κατά πρώτο λόγο κοινωνικά: η ελευθερία, η ισότητα˙ είναι όμως και *ηθικά*: η κατάργηση της *πατριάς* από την ατομική ιδιοκτησία ήταν αναπόφευκτη, αυτό όμως δεν σημαίνει ότι δεν αποτέλεσε «υποβάθμιση», «αρχέγονη πτώση από το ύψος της αγνότητας και του ήθους της αρχαίας φυλετικής κοινωνίας[12]».

Είναι στην πάλη κατά του ρωσικού ποπουλισμού που θα γεννηθεί, περί τα τέλη του 19ου αιώνα, –και πιο συγκεκριμένα με τα γραπτά του Γκιόργκι Βαλεντίνοβιτς Πλεχάνοφ– ένας μαρξισμός ριζικά *αντιρομαντικός*, εκσυγχρονιστικός, οπαδός της θεωρίας

[12] *Στο ίδιο*, σελ. 104,106.

της εξέλιξης και ανεπιφύλακτος θαυμαστής της καπιταλιστικής-βιομηχανικής προόδου. Είναι αλήθεια ότι αυτή η τάση στηρίζεται σε μερικά κείμενα των Μαρξ και Ένγκελς, αλλά τίποτα δεν αποκαλύπτει καλύτερα τη διαφορά ανάμεσα σε αυτόν τον «απορομαντικοποιημένο» μαρξισμό και τις σκέψεις του ίδιου του Μαρξ, όσο οι εργασίες του τελευταίου πάνω στη ρωσική αγροτική κοινότητα. Ο Μαρξ, χωρίς να συμμερίζεται όλες τις προκείμενες των *Ναρόντνικων*, πίστευε όπως και εκείνοι στον μελλοντικό σοσιαλιστικό ρόλο της παραδοσιακής ρωσικής κοινότητας (*ομπστσίνα*). Κατά τη γνώμη του, όπως θα γράψει σαφώς στην επιστολή της 8ης Μαρτίου 1881 προς την Βέρα Ζασσούλιτς, «αυτή η κοινότητα αποτελεί μία βάση για την κοινωνική αναγέννηση της Ρωσίας, αλλά για να μπορέσει να λειτουργήσει έτσι, θα πρέπει πρώτα να εξαλειφθούν οι ολέθριες επιρροές που την πολιορκούν από κάθε πλευρά και κατόπιν να εξασφαλισθούν οι κανονικές προϋποθέσεις για μια αυθόρμητη ανάπτυξη[13]». Εξυπακούεται ότι ο Μαρξ επιμένει στην ανάγκη να ενστερνιστεί η ρωσική αγροτική κοινότητα τις τεχνολογικές κατακτήσεις του ευρωπαϊκού βιομηχανικού πολιτισμού, αλλά, ωστόσο, στην ανάλυσή του, συμμερίζεται σε μεγάλο βαθμό την ελπίδα των *Ναρόντικων* για τη δυνατότητα της Ρωσίας να αποφύγει όλη τη φρίκη του καπιταλιστικού πολιτισμού. Το μέλλον επρόκειτο να αποδείξει τον αβάσιμο χαρακτήρα αυτής της προσδοκίας, αλλά η προσέγγιση του Μαρξ περιείχε ένα «λογικό πυρήνα» εξαιρετικά γόνιμο.

Στο πρόχειρο αντίγραφο της επιστολής του προς την Βέρα Ζασσούλιτς περιέχονται και παρατηρήσεις για τις προκαπιταλιστικές αγροτικές κοινότητες στην Ινδία, αποκαλυπτικές για τις ιδέες του Μαρξ και την εξέλιξή του από τη δεκαετία του '50. Το 1853, ο Μαρξ προσδιόριζε τον ρόλο του αγγλικού αποικισμού στην Ινδία σαν τερατωδώς καταστροφικό και συγχρόνως, παρ'

---

[13] K. Marx, F. Engels, *Ausgewählte Briefe*, Βερολίνο, εκδ. Dietz, 1953, σελ. 408.

όλα αυτά, προοδευτικό –με την εισαγωγή των σιδηροδρόμων κ.λπ.–, καθώς η πρόοδος έπαιρνε τη μορφή «αυτού του αποτρόπαιου ειδωλολατρικού θεού που πίνει το νέκταρ μόνο μέσα από τα κρανία των σκοτωμένων»[14]. Στην επιστολή του 1881, όμως, ο Μαρξ γράφει: «Όσο για τις ανατολικές Ινδίες, για παράδειγμα, όλος ο κόσμος, εκτός από τον Sir H. Maine, και άλλους του ίδιου φυράματος, γνωρίζει ότι εκεί κάτω η κατάργηση της κοινοκτημοσύνης της γης δεν ήταν παρά μια πράξη αγγλικού βανδαλισμού, που *δεν ωθεί τον ιθαγενή λαό προς τα εμπρός, αλλά προς τα πίσω*[15]». Η θέση αυτή δεν αντιφάσκει με την τοποθέτηση του 1853, αλλά εδώ τονίζεται ιδιαίτερα η *οπισθοδρομική* για τον άνθρωπο όψη του καπιταλιστικού εκσυγχρονισμού.

Εκτός από τη νοσταλγία του χαμένου παραδείσου της κοινοκτημοσύνης, το άλλο μεγάλο κεφάλαιο της μαρξιστικής σκέψης, αναντίρρητα ρομαντικής έμπνευσης, είναι η κριτική σε μερικές θεμελιώδεις μορφές της βιομηχανικής-καπιταλιστικής νεωτερικότητας. Αντίθετα με ό,τι συχνά πιστεύεται, αυτή η κριτική δεν περιορίζεται στο θέμα της ατομικής ιδιοκτησίας των μέσων παραγωγής, είναι πολύ πιο πλατιά, ριζοσπαστική και βαθειά. Αμφισβητεί τον υπαρκτό κόσμο της βιομηχανικής παραγωγής στο σύνολό του και τη σύγχρονη αστική κοινωνία στην ολότητά της– με επιχειρήματα και θέσεις συχνά όμοιες με εκείνες των ρομαντικών.

Ένας από τους πρώτους συγγραφείς που επισήμαναν την παραλληλία ή την συγγένεια της αντίθεσης του μαρξισμού και του ρομαντισμού στην ορθολογικοποιημένη κουλτούρα της αστικής τάξης, ήταν ο Καρλ Μανχάιμ, στο έργο «Η συντηρητική σκέψη» (1927). Εκεί αποδεικνύει ότι η αντίθεση του συγκεκριμένου με το αφηρημένο, του δυναμικού –διαλεκτικού– με το στατικό, της συνολικότητας με τον κατακερματισμό και την ολιστικής αντί-

---

[14] K. Marx, «The Future Results of the British Rule in India» (1853), *On Colonialism*, Λονδίνο, Lawrence και Wishart, s.d., σελ. 90.

[15] Παράρτημα στο *L' origine de la famille...*, *ό.π.*, σελ. 333 (η υπογράμμιση των συγγραφέων).

ληψης της ιστορίας με την ατομιστική αντίληψη αποτελούν κοινά στοιχεία στην κριτική τόσο της «δεξιάς» όσο και της «αριστεράς» κατά της ***bürgerlich-naturrechtliche Denken*** (*της αστικής αντίληψης για το φυσικό Δίκαιο*). Εντούτοις, τα περισσότερα παραδείγματα μαρξιστικών θέσεων που προβάλλει έχουν ληφθεί από το έργο του Λούκατς, *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, ένα βιβλίο που είναι ήδη συνδυασμός του μαρξισμού και της ρομαντικής εμπνεύσεως γερμανικής κοινωνιολογίας. Επί πλέον, ο Μανχάιμ ενδιαφέρεται περισσότερο για τις *μεθοδολογικές* ομοιότητες ανάμεσα στο ύφος της επαναστατικής-μαρξιστικής και εκείνο της ρομαντικής-συντηρητικής σκέψης, παρά για την πιθανή σύγκλιση της συγκεκριμένης κριτικής τους στη βιομηχανική-αστική *κοινωνία*[16].

Μετά τον Μανχάιμ, πολλοί κοινωνιολόγοι ή ιστορικοί της φιλολογίας αναφέρθηκαν στη σχέση του ρομαντισμού με τον μαρξισμό. Ο Alvin Gouldner επέμεινε στην παρουσία «ουσιωδών ρομαντικών *παραμέτρων*» στη σκέψη του Μαρξ· ο Ερνστ Φίσερ υποστήριξε ότι ο Μαρξ είχε εντάξει στο σοσιαλιστικό του όραμα «τη ρομαντική εξέγερση εναντίον ενός κόσμου ο οποίος είχε μεταμορφώσει το κάθε τι σε εμπόρευμα και είχε υποβαθμίσει τον άνθρωπο στην κατάσταση του αντικειμένου». Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι η μαρξιστική αντίληψη περί *αλλοτρίωσης* έχει έντονα ρομαντική χροιά· μια από τις κυριότερες πηγές του Μαρξ, όπως έδειξε ο Istvan Meszaros, είναι η κριτική του Ρουσσώ για την αλλοτρίωση του ατόμου, που τη θεωρεί «απεμπόληση της ελευθερίας του». Τόσο ο Φίσερ όσο και ο Gouldner –όπως και ο Μ.Η. Abrams– θεωρούν ότι ο κύριος δεσμός του Μαρξ με τη ρομαντική κληρονομιά παραμένει το όνειρο του *ολοκληρωμένου ανθρώπου*, του μη κατακερματισμένου, πέρα από τον διαμελισμό και την αλλοτρίωση. Πιο πρόσφατα, ο Γιούργκεν Χάμπερμας χαρακτήρισε τη νεανική σκέψη του Μαρξ σαν

---

[16] βλέπε K. Mannheim, «Das konservative Denken» (Η συντηρητική σκέψη), σελ. 425,438,440,486,497,504,507 και συν.

«ρομαντικό σοσιαλισμό», στον βαθμό που «η ιδέα μιας ελεύθερης ένωσης των παραγωγών ήταν πάντα φορτισμένη με τις νοσταλγικές εικόνες κάποιων μορφών κοινότητας –της οικογένειας, της γειτονιάς, της συντεχνίας– που συναντούνται στον κόσμο των αγροτών και των τεχνιτών, οι οποίες έφθασαν στο σημείο της κατάρρευσης με τη βίαιη εμφάνιση της ανταγωνιστικής κοινωνίας, και των οποίων η πιθανή εξαφάνιση βιώθηκε σαν απώλεια». Κατά τον Χάμπερμας, ακόμη και η ιδέα μιας κοινωνίας όπου τα άτομα παύουν να είναι *αποξενωμένα*, τόσο απέναντι στο προϊόν της εργασίας τους όσο και απέναντι στα άλλα ανθρώπινα όντα καθώς και στον ίδιο τον εαυτό τους, έλκει την καταγωγή της από τον ρομαντισμό[17].

Ωστόσο, αυτοί οι συγγραφείς δεν επιχειρούν πιο άμεσους παραλληλισμούς ανάμεσα στην ρομαντική και τη μαρξιστική κριτική για τον σύγχρονο *καπιταλιστικό πολιτισμό*[18]. Κατά τη γνώμη μας, όμως, ένας τέτοιος παραλληλισμός είναι ιδιαίτερα εντυπωσιακός σε ό,τι αφορά στο αποφασιστικό ζήτημα της *ποσοτικοποίησης*.

Η κριτική της ποσοτικοποίησης της ζωής στη βιομηχανική (αστική) κοινωνία κατέχει κεντρική θέση στα νεανικά γραπτά του Μαρξ, ιδιαίτερα στα *Χειρόγραφα του 1844*. Σύμφωνα μ' αυτό, είναι τόση η δύναμη του χρήματος στην καπιταλιστική κοινωνία που του επιτρέπει να καταστρέφει και να διαλύει όλες τις «ανθρώπινες και φυσικές αξίες», υποτάσσοντάς τις στα δικά του, καθαρά ποσοτικά, μέτρα: «Η ποσότητα του χρήματος γίνεται ο-

---

[17] Βλέπε E. Fisher, *Marx in his Own Words*, Λονδίνο, Penguin Press, 1970, σελ. 15· A. Gouldner, *For Sociology: Renewal and Critique of Sociology Today*, Λονδίνο, Penguin Press, 1973, σελ. 339· M.H Abrams, *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature*, Νέα Υόρκη, Norton Library, 1973, σελ. 314· I. Meszaros, *Marx's Theory of Alienation*, Λονδίνο, Merlin Press, 1970, σελ. 48-61· J. Habermas, «What does Socialism mean Today? The Rectifying Revolution and the Need for New Thinking on the Left», *New Left Review*, αρ. 183, Σεπτ.-Οκτ., 1990, σελ. 15.

[18] Το θέμα αυτό επισημαίνει, ειδικά σε ό,τι αφορά την κριτική της τεχνολογικής εργαλειοποίησης, ο A. Gouldner, *ό.π.*, σελ. 338.

λοένα και περισσότερο το μόνο ισχυρό χαρακτηριστικό του· στον βαθμό που συρρικνώνει κάθε οντότητα σε αφαίρεση του εαυτού της, περιορίζεται και η ίδια, στην ίδια της την κίνηση, ως *ποσοτική* οντότητα». Η ανταλλαγή ανάμεσα σε συγκεκριμένες ανθρώπινες αξίες –έρωτας με έρωτα, εμπιστοσύνη με εμπιστοσύνη– έχει αντικατασταθεί από την αφηρημένη ανταλλαγή χρήματος με εμπόρευμα. Ο εργαζόμενος έχει υποβιβασθεί στη θέση του εμπορεύματος, του ανθρώπινου εμπορεύματος (*Menschenware*), καθώς μεταβάλλεται σε ένα κολασμένο ον, «φυσικά ή πνευματικά απανθρωποποιημένο (*entmenschtes*)», καταδικασμένο να ζει σε σύγχρονα σπήλαια, χειρότερα από τα πρωτόγονα γιατί είναι «δηλητηριασμένα από τη μολυσματική ανάσα του πολιτισμού». Με τον ίδιο τρόπο που ένας έμπορος πολύτιμων λίθων «βλέπει αποκλειστικά και μόνο την εμπορική τους αξία και όχι την ομορφιά ή την ιδιαίτερη φύση τους», τα άτομα στην καπιταλιστική κοινωνία χάνουν την υλική και πνευματική τους ευαισθησία και την αντικαθιστούν από την αποκλειστική έννοια της *κατοχής*. Με μια λέξη: το *είναι*, η ελεύθερη έκφραση του πλούτου της ζωής με κοινωνικές και πολιτιστικές δραστηριότητες, θυσιάζεται ολοένα και πιο πολύ στο *έχειν*, τη συσσώρευση του χρήματος, των εμπορευμάτων, του κεφαλαίου[19].

Στο *Κεφάλαιο*, η αναφορά σ' αυτά τα θέματα των νεανικών γραπτών του Μαρξ γίνεται λιγότερο σαφής, εντούτοις είναι παρούσα: ιδιαίτερα, στο πολύ γνωστό απόσπασμα όπου ο Μαρξ συγκρίνει το *ήθος* του σύγχρονου καπιταλιστικού πολιτισμού – που ενδιαφέρεται μόνο για τη μεγαλύτερη δυνατή παραγωγή εμπορευμάτων και τη συσσώρευση του κεφαλαίου, δηλαδή για την «ποσότητα και την ανταλλακτική αξία»– με το πνεύμα της κλασικής Αρχαιότητας που επιμένει «αποκλειστικά στην ποιότητα και την αξία χρήσης»[20].

[19] K. Marx, *National-Oeconomie und Philosophie* (1844) στο *Frühschriften*, επιμ. S. Landshut, Στουτγάρδη, Kröner Verlag, 1953, σελ. 240, 243, 255, 299, 301, 303.

[20] Id., *Le Capital*, Παρίσι, Garnier-Flammarion, 1969, βιβλίο I, σελ. 269.

Το βασικό αντικείμενο του *Κεφαλαίου* είναι η *εκμετάλλευση* της εργασίας, η εξαγωγή της υπεραξίας από τους καπιταλιστές ιδιοκτήτες των μέσων παραγωγής. Περιέχει όμως και μια ριζική κριτική της *ίδιας της φύσης της σύγχρονης βιομηχανικής εργασίας*. Στο κατηγορητήριο κατά του απάνθρωπου χαρακτήρα της καπιταλιστικής-βιομηχανικής εργασίας, *Το Κεφάλαιο* είναι ακόμη πιο σαφές από τα *Χειρόγραφα* του 1844 και, χωρίς αμφιβολία, υπάρχει μια σχέση ανάμεσα σ' αυτή την κριτική και εκείνες των ρομαντικών.

Προφανώς, ο Μαρξ δεν ονειρεύεται όπως ο Ράσκιν να επανεισάγει τη μεσαιωνική βιοτεχνία, ωστόσο θεωρεί τη βιομηχανική εργασία μορφή κοινωνικά και πολιτιστικά υποβαθμισμένη, σε σχέση με τις ανθρώπινες αξίες της προκαπιταλιστικής εργασίας: «οι γνώσεις, η ευφυΐα και η θέληση που διακρίνουν τους ανεξάρτητους αγρότες και τεχνίτες» χάθηκαν από τους ειδικευμένους εργάτες της σύγχρονης βιομηχανίας. Αναλύοντας αυτή την υποβάθμιση, ο Μαρξ επισύρει την προσοχή πρώτα απ' όλα στον καταμερισμό της εργασίας, που «ακρωτηριάζει τον εργαζόμενο και τον μεταβάλλει σε κάτι τερατώδες, επιβάλλοντας μια επιβλαβή στροφή των δεξιοτήτων του προς το μερικό, θυσιάζοντας έναν ολόκληρο κόσμο παραγωγικών κλίσεων και ενστίκτων»· σ' αυτό το πλαίσιο, παραθέτει τον ρομαντικό συντηρητικό (*tory*) David Urquhart: «το να υποδιαιρείς έναν άνθρωπο σημαίνει ότι τον εκτελείς, αν του άξιζε καταδίκη σε θάνατο, ή τον δολοφονείς αν δεν του άξιζε μια τέτοια καταδίκη. Ο καταμερισμός της εργασίας είναι η δολοφονία ενός λαού». Όσο για τη μηχανή, στοιχείο προόδου αυτή καθ' εαυτή, στον σύγχρονο τρόπο παραγωγής γίνεται κατάρα για τον εργάτη: απογυμνώνει την εργασία από κάθε ενδιαφέρον και «συμπιέζει κάθε ελεύθερη δραστηριότητα του σώματος και του πνεύματος». Με την καπιταλιστική μηχανή, η εργασία «καταντά μαρτύριο» γιατί –εδώ ο Μαρξ παραπέμπει στο βιβλίο του Ένγκελς, *Η κατάσταση της αγγλικής εργατικής τάξης*– περιορίζεται στην «ανιαρή ομοιομορφία ενός μόχθου χωρίς τέλος... πάντα του ίδιου» που «μοιάζει με το

μαρτύριο του Σίσυφου: όπως ο βράχος, το βάρος της εργασίας ξαναπέφτει πάντα και χωρίς οίκτο πάνω στον εξαντλημένο εργαζόμενο». Ο εργάτης, υποχρεωμένος να εργάζεται με την «κανονικότητα ενός εξαρτήματος της μηχανής», έχει μεταβληθεί στο ζωντανό εξάρτημα ενός νεκρού μηχανισμού. Στο σύγχρονο βιομηχανικό σύστημα, η όλη οργάνωση της εργασιακής διαδικασίας συνθλίβει τη ζωτικότητα, την ελευθερία και την ανεξαρτησία του εργαζόμενου. Σ' αυτόν τον αρκετά ζοφερό πίνακα, ο Μαρξ θα προσθέσει και την περιγραφή των υλικών συνθηκών υπό τις οποίες εκτελείται η εργασία: έλλειψη χώρου, φωτός ή αερισμού, εκκωφαντικός θόρυβος, ατμόσφαιρα γεμάτη σκόνη, ακρωτηριασμοί και ανθρωποκτονίες από τη μηχανή καθώς και αναρίθμητες ασθένειες που ανάγονται στη «βιομηχανική παθολογία»[21]. Συνοψίζοντας, οι φυσικές και πνευματικές δεξιότητες του εργάτη ως ανθρώπινου όντος έχουν θυσιαστεί από το Κεφάλαιο στον καθαρά ποσοτικό αντικειμενικό στόχο της αυξανόμενης παραγωγής εμπορευμάτων και της πραγματοποίησης μεγαλύτερου κέρδους.

Η μαρξιανή αντίληψη για τον σοσιαλισμό συνδέεται στενά μ' αυτή τη ριζοσπαστική κριτική του σύγχρονου αστικού πολιτισμού. Συνεπάγεται μια ποιοτική αλλαγή, μια νέα κοινωνική κουλτούρα, έναν νέο τρόπο ζωής, έναν διαφορετικό τύπο πολιτισμού που θα αποκαθιστούσε τον ρόλο των «κοινωνικών και φυσικών αξιών» της ανθρώπινης ζωής και τον ρόλο της χρηστικής αξίας στη διαδικασία της παραγωγής. Απαιτεί τη χειραφέτηση της εργασίας, όχι μόνο με την «απαλλοτρίωση των απαλλοτριωτών» και τον έλεγχο της διαδικασίας της παραγωγής από τους συνεταιρισμένους παραγωγούς, αλλά επίσης και τον πλήρη μετασχηματισμό της ίδιας της φύσης της εργασίας.

Πώς θα πραγματοποιηθεί αυτός ο σκοπός; Είναι μια προβληματική που ο Μαρξ αντιμετωπίζει προπάντων στα *Grundrisse* (1857-1858): κατά τη γνώμη του, στη σοσιαλιστική κοινότητα, η

[21] K. Marx, *Le Capital*, ό.π, σελ. 259, 266, 268, 304, 306.

τεχνολογική πρόοδος και η μηχανοποίηση θα περιορίσουν δραστικά τον χρόνο της «αναγκαίας εργασίας» –της εργασίας που απαιτείται για να ικανοποιηθούν οι βασικές ανάγκες της κοινότητας. Το μεγαλύτερο μέρος του ημερησίου χρόνου θα μένει ελεύθερο γι' αυτό που ονομάζει, ακολουθώντας τον Φουριέ, *ελκυστική εργασία*: δηλαδή εργασία πραγματικά απελευθερωμένη, εργασία που θα είναι η αυτοπραγμάτωση του ατόμου. Μια τέτοια εργασία, μια τέτοια παραγωγή (που μπορεί να είναι υλική όσο και πνευματική) δεν είναι απλώς ένα παιχνίδι –εδώ ο Μαρξ απομακρύνεται από τον Φουριέ– αλλά μπορεί να απαιτεί τη μεγαλύτερη προσπάθεια και τη μεγαλύτερη σοβαρότητα: ο Μαρξ αναφέρει σαν παράδειγμα τη μουσική σύνθεση[22].

Θα ήταν τελείως αβάσιμο να συμπεράνουμε από τις παραπάνω παρατηρήσεις ότι Μαρξ ήταν ρομαντικός: οφείλει πολύ περισσότερα στη φιλοσοφία του Διαφωτισμού και την κλασική πολιτική οικονομία παρά στις κριτικές των ρομαντικών για τον βιομηχανικό πολιτισμό. Αλλά αυτές οι τελευταίες τον βοήθησαν να διακρίνει τα όρια και τις αντιφάσεις των πρώτων. Σ' ένα πολύ αποκαλυπτικό απόσπασμα των *Χειρογράφων του 1844*, αναφέρεται στην αντίθεση ανάμεσα στους παλιούς γαιοκτήμονες και τους νέους κεφαλαιοκράτες, όπως αποτυπώνεται στην πολεμική ανάμεσα στους ρομαντικούς συγγραφείς (Möser, Σισμοντί) και τους πολιτικούς οικονομολόγους (Ρικάρντο, Μιλλ): «αυτή η αντίθεση είναι εξαιρετικά καυστική και η κάθε πλευρά λέει την αλήθεια για την άλλη[23]». Στην ίδια κατεύθυνση, ένα θέμα που επανέρχεται συχνά στα τελευταία του οικονομικά γραπτά, είναι ότι ο Σισμοντί είναι ικανός να διακρίνει τα όρια του Ρικάρντο και *αντιστρόφως*.

Οι ιδέες του Μαρξ δεν ήταν ούτε ρομαντικές ούτε «νεωτερικές», αλλά μια προσπάθεια διαλεκτικής *Aufhebung* των δύο, σ'

---

[22] K. Marx, *Grundrisse der Kritik der Politischen Oekonomie*, Βερολίνο, Dietz Verlag, 1953, σελ. 592-600.
[23] Id., *Frühschriften*, ό.π., σελ. 248.

ένα νέο όραμα του κόσμου, κριτικό και επαναστατικό. Ούτε απολογητής του αστικού πολιτισμού ούτε τυφλός μπροστά στα επιτεύγματά του, απέβλεπε σε μια ανώτερη μορφή κοινωνικής οργάνωσης που θα ενσωμάτωνε τόσο τις τεχνικές προόδους της σύγχρονης κοινωνίας, όσο και μερικές από τις ανθρώπινες αξίες των προκαπιταλιστικών κοινοτήτων – και προπάντων θα άνοιγε ένα νέο και απεριόριστο πεδίο για την ανάπτυξη και τον εμπλουτισμό της ανθρώπινης ζωής.

2. Ρόζα Λούξεμπουργκ

Η Ρόζα Λούξεμπουργκ φαίνεται να βρίσκεται, όπως και ο Μαρξ, στους αντίποδες του ρομαντισμού: στα γραπτά της για το εθνικό ζήτημα απορρίπτει σαν ουτοπικό όνειρο –που εκφράζει προκαπιταλιστικά κοινωνικά στρώματα, όπως η αρχαϊκή μικροαστική τάξη και η αριστοκρατία– την παλινόρθωση ενός ανεξάρτητου πολωνικού κράτους. Η ανάλυσή της βασίζεται σε μια παράθεση των μη αναστρέψιμων συνεπειών της καπιταλιστικής εκβιομηχάνισης της Πολωνίας που εκσυγχρόνισε την οικονομία της εντάσσοντάς την στη ρωσική αγορά – κάνοντας έτσι, κατά τη γνώμη της, αναχρονιστική κάθε προσπάθεια να αναστηθεί το ανεξάρτητο εθνικό παρελθόν.

Εντούτοις, στα *οικονομικά* κείμενά της υπάρχει μια αναντίρρητα ρομαντική συνιστώσα, που εκφράζεται σε πολλά επίπεδα. Εν πρώτοις, όπως ο Μαρξ –αλλά σε αντίθεση με τους περισσότερους μαρξιστές του 20^{ού} αιώνα– δείχνει μεγάλο ενδιαφέρον για τον οικονομικό ρομαντισμό του Σισμοντί, υπογραμμίζοντας την «εκπληκτική του διαύγεια», τη «βαθειά κατανόηση των πραγματικών αντιφάσεων της κίνησης του κεφαλαίου» και «την οξύτατη αίσθηση των ιστορικών διασυνδέσεων». Είναι πολύ χαρακτηριστικό για τη στάση της Ρόζας Λούξεμπουργκ το ότι θεωρεί τον Ελβετό ρομαντικό οικονομολόγο, από μερικές απόψεις, ανώτερο και από τον ίδιο τον Ρικάρντο: «ο Σισμοντί αποδεικνύεται ανώτερος από τον Ρικάρντο σε σχέση με ένα ακόμα σημείο:

αντιπροσωπεύει τον πλατύ ορίζοντα της διαλεκτικής αντίληψης σε αντίθεση με την αυχμηρή πνευματική στενότητα του Ρικάρντο, με την ανικανότητά του να κατανοήσει οποιαδήποτε άλλη μορφή κοινωνίας εκτός από εκείνη της αστικής οικονομίας». Πραγματικά, όλη *Η συσσώρευση του Κεφαλαίου* της Ρόζας Λούξεμπουργκ βασίζεται σε μια «αποκατάσταση» και μια κριτική υπέρβαση του οικονομικού ρομαντισμού και συγκεκριμένα του Σισμοντί, με αναφορά στις παρατηρήσεις το ίδιου του Μαρξ. Σ' αυτό το πλαίσιο, υπερασπίζεται τον Σισμοντί απέναντι στον Λένιν, του οποίου την περιφρονητική κριτική για τον οικονομικό ρομαντισμό θεωρεί ελλιπή και άδικη[24].

Η άλλη ρομαντική διάσταση των οικονομικών κειμένων της Ρόζας Λούξεμπουργκ είναι το φλογερό ενδιαφέρον της για τις προκαπιταλιστικές κοινότητες. Το κεντρικό θέμα της *Εισαγωγής στην πολιτική οικονομία* (ημιτελές χειρόγραφο που δημοσιεύθηκε από τον Paul Levi το 1925) είναι η ανάλυση αυτών των κοινωνικών σχηματισμών –που ορίζει ως *πρωτόγονες κομμουνιστικές κοινωνίες*– και η αντίθεσή τους προς την καπιταλιστική εμπορευματική κοινωνία[25]. Σ' αυτό το κείμενο, διαγράφεται ένας

---

[24] R. Luxemburg, *The Accumulation of Capital*, Λονδίνο, Routledge and Kegan Paul Ltd., 1951, σελ. 189, 193, 202, 209.

[25] Id., *Introduction à l' économie politique* (I.E.P.), Παρίσι, Anthropos, 1970. Πρόκειται για ένα χειρόγραφο που συντάχθηκε στη φυλακή, με βάση τις σημειώσεις της στα μαθήματα πολιτικής οικονομίας, στη σχολή του γερμανικού σοσιαλδημοκρατικού κόμματος, 1907-1914. Είναι χωρίς αμφιβολία ένα κείμενο ημιτελές· παρ' όλα αυτά, είναι αξιοσημείωτο ότι τα κεφάλαια τα αφιερωμένα στην πρωτόγονη κομμουνιστική κοινωνία και τη διάλυσή της κατέχουν περισσότερες σελίδες από αυτές που είναι αφιερωμένες στην εμπορευματική παραγωγή και την καπιταλιστική οικονομία μαζί. Αυτός ο ασυνήθιστος τρόπος προσέγγισης της πολιτικής οικονομίας είναι προφανώς ο λόγος για τον οποίο αυτό το έργο αγνοήθηκε από τους περισσότερους μαρξιστές οικονομολόγους (ο E. Mandel, συγγραφέας του προλόγου στη γαλλική έκδοση, αποτελεί εξαίρεση), ακόμη και από τους βιογράφους της P. Λούξεμπουργκ (εκτός από τον P. Frölich). Όσο για το Ινστιτούτο Μαρξ-Ένγκελς-Λένιν-Στάλιν του ανατολικού Βερολίνου, υπεύθυνου για την επανέκδοση του κειμένου το 1951, ισχυρίζεται στον πρόλογό του ότι πρόκειται για «εκλαϊκευτική παρουσίαση των βασικών

ολόκληρος κριτικός και πρωτότυπος τρόπος κατανόησης της εξέλιξης των κοινωνικών σχηματισμών, σε αντίθεση με το ρεύμα των γραμμικών «προοδευτικών» αντιλήψεων.

Για ποιο λόγο η Ρόζα Λούξεμπουργκ ενδιαφέρεται τόσο πολύ για τις λεγόμενες πρωτόγονες κοινότητες; Από τη μια πλευρά, είναι φανερό ότι στην ύπαρξη αυτών των αρχαίων κομμουνιστικών κοινοτήτων βλέπει ένα όπλο που θα κλονίσει ή και θα καταστρέψει, την «παλιά πίστη στον αιώνιο χαρακτήρα της ατομικής ιδιοκτησίας και την ύπαρξή της από καταβολής κόσμου». Οι αστοί οικονομολόγοι αρνήθηκαν με πείσμα να αναγνωρίσουν το ιστορικό γεγονός των κοινοτήτων από την αδυναμία τους να συλλάβουν την κοινοτική ιδιοκτησία και από έλλειψη κατανόησης για κάθε τι που δεν προσιδιάζει στον καπιταλιστικό πολιτισμό. Από την άλλη πλευρά, βλέπει στον πρωτόγονο κομμουνισμό μια πολύτιμη ιστορική παρακαταθήκη για την κριτική του καπιταλισμού, ώστε να αποκαλυφθεί ο παράλογος, πραγμοποιημένος, αναρχικός, χαρακτήρας του και να υπογραμμιστεί η ριζική αντίθεση ανάμεσα στην αξία χρήσης και την ανταλλακτική αξία[26].

Ο στόχος της είναι λοιπόν να βρει στο πρωτόγονο παρελθόν και να «διασώσει», ως ένα σημείο τουλάχιστον, κάθε τι που μπορεί να προδιαγράψει τον σύγχρονο σοσιαλισμό – ένα τυπικά ρομαντικό (επαναστατικό) διάβημα.

Η Ρόζα Λούξεμπουργκ, όπως ο Μαρξ και ο Ένγκελς, θα μελετήσει από κοντά τα γραπτά του Georg Ludwig von Maurer για την αρχαία γερμανική κοινότητα (τη «Mark»). Όπως και εκείνοι,

---

χαρακτηριστικών του τρόπου της καπιταλιστικής παραγωγής». ξεχνώντας ότι στην πραγματικότητα το μισό σχεδόν βιβλίο είναι αφιερωμένο στην πρωτόγονη κοινότητα...

[26] R. Luxemburg, *I.E.P.*, σελ. 83. Όπως παρατηρεί ο E. Mandel, «ο εντοπισμός των βασικών διαφορών μεταξύ μιας οικονομίας βασισμένης στην παραγωγή αξιών χρήσης, προορισμένης να ικανοποιήσει τις ανάγκες των παραγωγών, και μιας οικονομίας βασισμένης στην παραγωγή εμπορευμάτων, καταλαμβάνει το μεγαλύτερο μέρος του έργου». («Préface», *IEP*, σελ. XVIII).

θαυμάζει τη δημοκρατική και εξισωτική λειτουργία αυτού του σχηματισμού και την *κοινωνική διαφάνειά* του: «Δεν μπορεί να φαντασθεί κανείς τίποτα πιο απλό και αρμονικό από το οικονομικό σύστημα των αρχαίων γερμανικών Mark. Όλος ο μηχανισμός της κοινωνικής ζωής φαίνεται σαν καθαρός ουρανός. Ένα αυστηρό πρόγραμμα, μια ισχυρή οργάνωση περιβάλλουν τη δραστηριότητα του καθενός και την ενσωματώνουν ως ένα στοιχείο του συνόλου. Οι άμεσες ανάγκες της καθημερινής ζωής και η, για όλους εξ ίσου, ικανοποίησή τους, αποτελεί αφετηρία και καταληκτικό σημείο αυτής της οργάνωσης. Όλοι δουλεύουν από κοινού για όλους και αποφασίζουν από κοινού για τα πάντα». Εκείνο που εκτιμά και προβάλλει είναι τα χαρακτηριστικά αυτού του κοινοτικού σχηματισμού που τον *αντιπαραθέτουν στον καπιταλισμό* και τον καθιστούν, από κάποιες απόψεις, ανθρώπινα υπέρτερο από τον σύγχρονο αστικό πολιτισμό: «Πριν δύο χιλιάδες χρόνια και ακόμη παλαιότερα... κυριαρχούσε στη Γερμανία μια κατάσταση πραγμάτων ριζικά διαφορετική από τη σημερινή: δεν υπήρχε Κράτος με γραπτούς και περιοριστικούς νόμους, ούτε διάκριση σε πλούσιους και φτωχούς, αφεντικά και εργαζόμενους[27]».

Στηριζόμενη στις εργασίες του Ρώσου ιστορικού Μαξίμ Κοβαλέφσκυ, ο οποίος είχε ήδη κινήσει το ζωηρό ενδιαφέρον του Μαρξ, η Ρόζα Λούξεμπουργκ επιμένει στην *οικουμενικότητα* του αγροτικού κομμουνισμού που, ως γενική μορφή της ανθρώπινης κοινωνίας σε κάποια βαθμίδα της ανάπτυξής της, τη συναντάμε τόσο στους Ινδιάνους της Αμερικής, τους Ίνκας, τους Αζτέκους, όσο και στους Βερβέρους, στις αφρικανικές φυλές και τους Ινδούς. Θεωρεί ιδιαίτερα σημαντικό το παράδειγμα του Περού, και προτείνει μια σύγκριση της *Marca* των Ίνκας με την «πολιτισμένη» κοινωνία: «Η σύγχρονη τέχνη, να τρέφεσαι αποκλειστικά από την εργασία του άλλου και η αργία να αποτελεί το παρακολούθημα της εξουσίας, ήταν ξένη προς αυτή την κοινω-

---

[27] R. Luxemburg, *IEP*, σελ. 73, 138.

νική οργάνωση όπου η κοινοκτημοσύνη και η εργασία ως καθολική υποχρέωση συνιστούσαν βαθειά ριζωμένα λαϊκά έθιμα». Εκδηλώνει επίσης τον θαυμασμό της για την «απίστευτη αντίσταση του ινδιάνικου λαού και των κομμουνιστικών αγροτικών θεσμών, των οποίων τα ίχνη διατηρήθηκαν έως τον 20ό αιώνα παρά τις δυσμενείς συνθήκες[28]». Είκοσι χρόνια αργότερα, ο μεγάλος περουβιανός μαρξιστής διανοούμενος José Carlos Mariategui, εμπνευσμένος κι αυτός από τον ρομαντισμό, θα εκφράσει μια άποψη που παρουσιάζει εντυπωσιακές συνάφειες με τις ιδέες της Ρόζας Λούξεμπουργκ, ενώ πιθανότατα αγνοούσε τις παρατηρήσεις της για το Περού: ο σύγχρονος σοσιαλισμός οφείλει να βασιστεί στις παραδόσεις των ιθαγενών που ανάγονται στον κομμουνισμό των Ίνκας, προκειμένου να κερδίσει τους αγροτικούς πληθυσμούς.

Για τη Ρόζα Λούξεμπουργκ –όπως και για τον Ένγκελς– ο πιο σημαντικός συγγραφέας σ' αυτό τον τομέα είναι ο Αμερικανός ανθρωπολόγος Lewis Morgan. Με αφετηρία το κλασικό έργο του, *Ancient Society* (1877), πηγαίνει πιο πέρα από τον Μαρξ και τον Ένγκελς και εκτυλίσσει ένα μεγαλειώδες όραμα για την ιστορία, μια ετερόδοξη σύλληψη της προαιώνιας εξέλιξης της ανθρωπότητας, στην οποία ο σύγχρονος πολιτισμός, «με την ατομική του ιδιοκτησία, την ταξική κυριαρχία, την ανδροκρατία, τους καταναγκαστικούς θεσμούς του Κράτους και του γάμου», εμφανίζεται σαν απλή παρένθεση, μια μεταβατική περίοδος ανάμεσα στην πρωτόγονη κομμουνιστική κοινωνία και την κομμουνιστική κοινωνία του μέλλοντος. Η επαναστατική ρομαντική ιδέα της σύνδεσης του παρελθόντος και του μέλλοντος βρίσκεται στο επίκεντρο αυτής της οραματικής προοπτικής: «Έτσι η ευγενής παράδοση του απώτατου παρελθόντος έτεινε το χέρι στις επαναστατικές επιδιώξεις του μέλλοντος, ο κύκλος της γνώσης κλείνει αρμονικά και, σε αυτή την προοπτική, ο σύγχρονος κόσμος της ταξικής κυριαρχίας και της εκμετάλλευσης, που

---

[28] *Στο ίδιο*, σελ. 141, 155.

ισχυριζόταν ότι είναι το *nec plus ultra* του πολιτισμού, ο υπέρτατος σκοπός της οικουμενικής ιστορίας, γίνεται μια μικροσκοπική παροδική βαθμίδα στη μεγάλη προέλαση της ανθρωπότητας[29]».

Από αυτή την άποψη, θεωρεί την ευρωπαϊκή αποικιοποίηση των λαών του τρίτου κόσμου εγχείρημα κοινωνικά καταστρεπτικό από τη φύση του και απάνθρωπο· πρόκειται κυρίως για την περίπτωση της αγγλικής κατοχής στις Ινδίες, που λεηλάτησε και διέλυσε τις παραδοσιακές αγροτικές κομμουνιστικές δομές, με τραγικές συνέπειες για τον αγροτικό πληθυσμό. Η Ρόζα Λούξεμπουργκ συμμερίζεται την πεποίθηση του Μαρξ ότι ο ιμπεριαλισμός έφερε στις αποικιακές χώρες την οικονομική πρόοδο, παρ' όλο που το έκαμε «με τις ελεεινές μεθόδους μιας ταξικής κοινωνίας[30]». Ωστόσο, ενώ ο Μαρξ, χωρίς να κρύβει την αγανάκτησή του για τις μεθόδους, επιμένει στον προοδευτικό, από *οικονομική άποψη*, ρόλο των σιδηροδρόμων που εισήγαγε η Αγγλία στην Ινδία, η Ρόζα Λούξεμπουργκ τονίζει μάλλον τις *κοινωνικά* ολέθριες συνέπειες αυτής της καπιταλιστικής «προόδου». «Έσπασαν οι αρχαίοι δεσμοί, διαταράχθηκε η ειρηνική απομόνωση του κομμουνισμού και αντικαταστάθηκε από τους διαπληκτισμούς, τη διχόνοια, την ανισότητα και την εκμετάλλευση. Το αποτέλεσμα ήταν να δημιουργηθούν από το ένα μέρος πελώρια λατιφούντια και από το άλλο να γίνουν άποροι εκατομμύρια αγροτών. Η ατομική ιδιοκτησία μπήκε στη ζωή των Ινδιών και μαζί της ο τύφος, η πείνα, το σκορβούτο, που έγιναν μόνιμοι φιλοξενούμενοι στις κοιλάδες του Γάγγη[31]». Αυτή η

---

[29] R. Luxembourg, *IEP*, σελ. 91

[30] *Στο ίδιο*, σελ. 133,180.

[31] *Στο ίδιο*, σελ. 80. Αυτό το κείμενο φαίνεται να δίνει μια ειδυλλιακή εικόνα για την παραδοσιακή δομή της Ινδίας. Εντούτοις, σ' ένα άλλο κεφάλαιο του βιβλίου, η Ρ. Λούξεμπουργκ αναγνωρίζει την ύπαρξη, πάνω από τις αγροτικές κοινότητες, μιας δεσποτικής εξουσίας και μιας κάστας προνομιούχων ιερέων, που είχαν εγκαθιδρύσει σχέσεις εκμετάλλευσης και κοινωνικής ανισότητας (IEP, σελ. 157-158).

διαφορά της από τον Μαρξ αντιστοιχεί, χωρίς αμφιβολία, σε μια διαφορετική ιστορική περίοδο, που της επιτρέπει να βλέπει κάτω από άλλο πρίσμα τις αποικιακές χώρες, αλλά αποτελεί επίσης και έκφραση της ιδιαίτερης ευαισθησίας της Ρόζας Λούξεμπουργκ για τις κοινωνικές και ανθρώπινες αξίες των πρωτόγονων κοινοτήτων.

Αυτό το επιχείρημα αναπτύσσεται όχι μόνο στην *Εισαγωγή στην πολιτική οικονομία* αλλά και στο έργο *Η συσσώρευση του κεφαλαίου*, όπου ασκεί εκ νέου κριτική στον ιστορικό ρόλο του αγγλικού αποικισμού αγανακτώντας για την εγκληματική περιφρόνηση που επέδειξαν οι Ευρωπαίοι κατακτητές για το παλιό αρδευτικό σύστημα: το κεφάλαιο, στην τυφλή αδηφαγία του, «είναι ανίκανο να δει αρκετά μακριά ώστε να μπορεί να αναγνωρίζει την αξία των οικονομικών μνημείων ενός παλαιότερου πολιτισμού»· η αποικιοκρατική πολιτική οδηγεί στην εγκατάλειψη αυτού του παραδοσιακού συστήματος, με συνέπεια, ν' αρχίσει η πείνα, από το 1867 και μετά, να επιφέρει εκατομμύρια θυμάτων στις Ινδίες. Όσο για τον γαλλικό αποικισμό της Αλγερίας, χαρακτηρίζεται, κατά τη γνώμη της, από μια συστηματική και σκόπιμη τάση καταστροφής και αποδιάρθρωσης της κοινοτικής ιδιοκτησίας που συνεπάγεται την οικονομική κατάρρευση του γηγενούς πληθυσμού[32].

Πέρα απ' αυτό ή εκείνο το παράδειγμα, η Ρόζα Λούξεμπουργκ καταγγέλλει εν τέλει το σύνολο του αποικιακού συστήματος –ισπανικού, πορτογαλικού, ολλανδικού, αγγλικού και γερμανικού, στη Λατινική Αμερική, την Αφρική και την Ασία– παίρνοντας το μέρος των θυμάτων του καπιταλιστικού εκσυγχρονισμού: «Για τους πρωτόγονους λαούς στις αποικιακές χώρες, όπου επικρατούσε ο πρωτόγονος κομμουνισμός, ο καπιταλισμός συνιστά μια ανείπωτη δυστυχία συνοδευόμενη από τις πιο αβάσταχτες οδύνες». Κατά τη γνώμη της, ο αγώνας των ιθαγενών κατά των αυτοκρατορικών μητροπόλεων είναι η επίμονη

[32] R. Luxemburg, *The Accumulation of Capital*, ό.π., σελ. 376, 380.

και αξιοθαύμαστη αντίσταση των παλαιών κομμουνιστικών παραδόσεων κατά της αναζήτησης του κέρδους και κατά του καπιταλιστικού «εξευρωπαϊσμού». Εδώ διαγράφεται καθαρά η ιδέα μιας σύνδεσης του αντιαποικιακού αγώνα αυτών των λαών με τον αντικαπιταλιστικό αγώνα του σύγχρονου προλεταριάτου, ως η επαναστατική σύγκλιση ανάμεσα στον παλαιό και τον νέο κομμουνισμό[33]...

Δηλαδή, όπως πιστεύει ο Gilberd Badia, συγγραφέας μιας ενδιαφέρουσας βιογραφίας της Ρόζας Λούξεμπουργκ –κι ένας από τους λίγους που μελέτησαν με επικριτική διάθεση αυτή την πλευρά του έργου της– παρουσιάζει τις παραδοσιακές δομές των κοινωνιών που αποικιοποιήθηκαν, μ' έναν τρόπο στερεότυπο, «σε μια αντίθεση "άσπρο και μαύρο" με τον καπιταλισμό»; Κατά τον Badia, η Ρόζα Λούξεμπουργκ αντιπαραβάλλει όλες αυτές τις «στολισμένες με τις αρετές και αμετακίνητες» κοινότητες, στην «καταστροφική δράση ενός καπιταλισμού που δεν έχει πια απολύτως τίποτα το προοδευτικό. Απέχουμε πολύ από την κατακτητική αστική τάξη που επικαλείται ο Μαρξ στο *Μανιφέστο*»[34]. Θεωρούμε αβάσιμες αυτές οι αντιρρήσεις για τους εξής λόγους: 1° Η Ρόζα Λούξεμπουργκ δεν θεωρεί τις κοινότητες αμετακίνητες και παγιωμένες αλλά αντίθετα καταδεικνύει τις αντιφάσεις και τις μεταβολές τους. Υπογραμμίζει ότι «η πρωτόγονη κομμουνιστική κοινωνία, μέσω μιας εσώτερης εξέλιξης, οδηγείται στην ανισότητα και τον δεσποτισμό[35]». 2° Δεν αρνείται τον, από οικονομική άποψη, προοδευτικό ρόλο του καπιταλισμού αλλά καταγγέλλει τις «ελεεινές» και κοινωνικά οπισθοδρομικές εκφάνσεις της καπιταλιστικής αποικιοκρατίας. 3° Αν και τονίζει τις πιο θετικές όψεις του πρωτόγονου κομμουνισμού, σε αντίθεση προς τον αστικό πολιτισμό, δεν αποκρύπτει καθόλου τους περιορισμούς και τα ελαττώματά του: τοπικιστική στενότητα, χαμηλό

---

[33] Id., *IEP*, σελ. 92, 201.

[34] G. Badia, *Rosa Luxemburg, journaliste, polémiste, révolutionnaire*, Παρίσι, Ed. Sociales, 1975, σελ. 498, 501.

[35] R. Luxemburg, *IEP*, σελ. 178.

επίπεδο παραγωγικότητας της εργασίας και ανάπτυξης του πολιτισμού, αδυναμία απέναντι στη φύση, κτηνώδης βία, διαρκής εμπόλεμη κατάσταση ανάμεσα στις κοινότητες, κ.λπ[36]. 4° Πραγματικά, η προσέγγιση της Ρόζας Λούξεμπουργκ απέχει πολύ από τους διθυράμβους του 1848 του Μαρξ για την αστική τάξη· αντίθετα βρίσκεται πολύ κοντά στο πνεύμα του κεφαλαίου XXXI του *Κεφαλαίου* («Γένεση του βιομηχανικού καπιταλισμού) όπου ο Μαρξ περιγράφει τις «βαρβαρότητες» και τις «θηριωδίες» της ευρωπαϊκής αποικιοκρατίας.

Εξάλλου, η Ρόζα Λούξεμπουργκ, στο θέμα της *ρωσικής* αγροτικής κοινότητας, έχει μια θεώρηση πολύ πιο κριτική και από τον ίδιο τον Μαρξ. Ξεκινώντας από τις αναλύσεις του Ένγκελς, που διαπίστωνε, στο τέλος του 19ου αιώνα, την παρακμή της *ομπστσίνα* και τον εκφυλισμό της, φέρνει στο φως, μ' αυτό το παράδειγμα, τα ιστορικά όρια της παραδοσιακής κοινότητας γενικά και την ανάγκη της υπέρβασής της[37]. Το βλέμμα της στρέφεται προς το μέλλον, παίρνοντας απόσταση από τον οικονομικό ρομαντισμό γενικά και τους Ρώσους ποπουλιστές ειδικότερα, για να επιμείνει στη «θεμελιώδη διαφορά ανάμεσα στην παγκόσμια σοσιαλιστική οικονομία του μέλλοντος και τις πρωτόγονες κομμουνιστικές ομάδες της προϊστορίας[38]».

---

[36] *Στο ίδιο*, σελ. 142-143.

[37] *Στο ίδιο*, σελ. 170: «Με τη ρωσική αγροτική κοινότητα ολοκληρώνεται η πολυκύμαντη διαδρομή του αγροτικού κομμουνισμού, κλείνει ο κύκλος. Η αγροτική κοινότητα, αρχικά φυσικό προϊόν της κοινωνικής εξέλιξης, ενώ υπήρξε η καλύτερη εγγύηση για την οικονομική πρόοδο, για την υλική και πνευματική ευημερία της κοινωνίας, μεταβάλλεται τελικά σε όργανο πολιτικής και οικονομικής οπισθοδρόμησης. Η εικόνα του Ρώσου χωρικού, που μαστιγώνεται από τα μέλη της ίδιας της κοινότητάς του, στην υπηρεσία του τσαρικού απολυταρχισμού, αποτελεί την πιο σκληρή ιστορική κριτική των στενών ορίων του πρωτόγονου κομμουνισμού και την πλέον έκδηλη έκφραση του γεγονότος ότι ακόμα και αυτή η κοινωνική μορφή υπόκειται στον διαλεκτικό κανόνα: η λογική γίνεται παραλογισμός, το αγαθό γίνεται μάστιγα».

[38] *Στο ίδιο*, σελ. 133.

Εν κατακλείδι, τα γραπτά της Ρόζας Λούξεμπουργκ πάνω σ' αυτό το θέμα είναι κάτι πολύ περισσότερο από μια λόγια επισκόπηση της οικονομικής ιστορίας καθώς υποβάλλουν *έναν άλλο τρόπο* κατανόησης του παρελθόντος και του παρόντος, της κοινωνικής ιστορικότητας, της προόδου και της νεωτερικότητας, του οποίου η συγγένεια με μερικές πλευρές του επαναστατικού ρομαντισμού είναι αξιοσημείωτη. Αντιπαραθέτοντας τον βιομηχανικό καπιταλιστικό πολιτισμό με το κοινοτικό παρελθόν της ανθρωπότητας, η Ρόζα Λούξεμπουργκ κόβει τους δεσμούς με τον γραμμικό εξελικτισμό, τον θετικιστικό «προοδευτισμό» και όλες τις χονδροειδείς «εκσυγχρονιστικές» ερμηνείες του μαρξισμού που κυριαρχούσαν στην εποχή της.

3. Γκιόργκι Λούκατς

Αντίθετα με τη Ρόζα Λούξεμπουργκ, τον Μαρξ και τον Ένγκελς, η προκαπιταλιστική αναφορά του νεαρού Λούκατς δεν επικεντρώνεται στον πρωτόγονο κομμουνισμό, ούτε σ' ένα συγκεκριμένο *οικονομικό* σχηματισμό, αλλά μάλλον σε κάποιους *πολιτιστικούς* σχηματισμούς: ο ελληνικός κόσμος του Ομήρου, η φιλολογική ή θρησκευτική ρωσική πνευματικότητα, ο χριστιανικός, ινδικός ή εβραϊκός μυστικισμός. Επίσης, εδώ και κει, γίνεται μνεία του μεσαιωνικού καθολικισμού –ιδιαίτερα σε σχέση με την τέχνη ενός Τζιόττο ή ενός Cimabue– αλλά δεν πρόκειται για κεντρική αναφορά. Από την άλλη, ο Λούκατς ήταν πολύ πιο κοντά από τη Ρόζα Λούξεμπουργκ στον «κλασικό» γερμανικό ρομαντισμό και τα διάφορα φιλολογικά ρεύματα τα εμπνευσμένα από τον ρομαντισμό, τη φιλοσοφία ή την κοινωνιολογία του τέλους του 19^{ου} αιώνα. Η ρομαντική κριτική του καπιταλισμού είναι χωρίς αμφιβολία ο αποφασιστικός παράγοντας στη διανοητική και πολιτική του ριζοσπαστικοποίηση που θα τον οδηγήσει

προς τον σοσιαλισμό –αρχικώς υπό τη μορφή του σορελικού αναρχο-συνδικαλισμού και κατόπιν του μπολσεβικισμού[39].

Αυτή η ρομαντική διάσταση δεν έμελλε να εξαφανισθεί με την προσχώρησή του στο ουγγρικό κομμουνιστικό κόμμα (Δεκέμβρης 1918)˙ για μεγάλη χρονική περίοδο, θα συνδυασθεί με το μαρξιστικό όραμα σε μια ιδεολογική μίξη ιδιαίτερα πρωτότυπη και λεπτοφυή, της οποίας πλέον ολοκληρωμένη έκφραση είναι το δοκίμιο *Η παλιά και η νέα κουλτούρα*, που συντάχθηκε τη στιγμή της ουγγρικής επανάστασης των συμβουλίων (1919). Υφάδι αυτού του κειμένου είναι η αντίθεση ανάμεσα στον πολιτισμό των κοινωνιών του παρελθόντος και την «έλλειψη πολιτισμού» στον καπιταλισμό. Η ανάλυση του Λούκατς δεν κάνει διάκριση ανάμεσα στους διάφορους προκαπιταλιστικούς τρόπους παραγωγής: αναφέρεται στις «εποχές που προηγήθηκαν του καπιταλισμού» ως ένα σύνολο που εμφανίζει μερικά κοινά χαρακτηριστικά, απέναντι στην «καπιταλιστική επανάσταση». Από το ένα μέρος, ένα «καλλιτεχνικό πνεύμα» κυριαρχούσε σε όλη την παραγωγική δραστηριότητα· από το άλλο, η Kultur ήταν αποτέλεσμα μιας αργής και οργανικής ανάπτυξης, ξεκινώντας από το έδαφος του κοινωνικού υποκειμένου, και αυτή η οργανικότητα του προσέδιδε ένα χαρακτήρα αρμονικό και μεγαλειώδη. Ως παραδείγματα οργανικού πολιτισμού ο Λούκατς αναφέρει την *Ελλάδα* και την *Αναγέννηση*, αλλά το επιχείρημά του θα μπορούσε να εφαρμοστεί το ίδιο καλά και στον μεσαιωνικό πολιτισμό. Με την έλευση του καπιταλισμού, «τα πάντα έπαψαν να αξιολογούνται γι' αυτό που είναι, για την εσωτερική τους αξία – καλλιτεχνική και ηθική, για παράδειγμα– και δεν έχουν αξία παρά μόνο ως εμπόρευμα που μπορεί να πουληθεί ή να αγορασθεί στην αγορά». Η επανάσταση που έφερε το κεφάλαιο στην παραγωγή απαιτεί την κατασκευή των λεγόμενων «νεωτερισμών», με μια ταχύτατη τροποποίηση της μορφής ή της

---

[39] Για λεπτομερειακή μελέτη του ρομαντισμού του νεαρού Λούκατς και της πορείας του προς τον μαρξισμό από το 1909 ως το 1918, παραπέμπουμε στο: M. Löwy, ***Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires, ό.π.***

μια ταχύτατη τροποποίηση της μορφής ή της ποιότητας των προϊόντων, άσχετα με την αισθητική αξία τους ή τη χρησιμότητά τους: είναι η τυραννική κυριαρχία της *μόδας*. (Πρέπει να αναφέρουμε παρεμπιπτόντως, ότι συναντούμε παρόμοιες προσεγγίσεις σε μερικά κείμενα του Βάλτερ Μπένγιαμιν για τη μόδα και τον ψευδή «νεωτερισμό» του εμπορεύματος). Έτσι, μόδα και πολιτισμός ορίζουν πραγματικότητες που *αλληλοαποκλείονται με βάση την ουσία τους*. Με τη γενική εμπορευματοποίηση, ο πολιτισμός, με την αυθεντική έννοια της λέξης, αρχίζει να παρακμάζει: ο καπιταλισμός είναι «καταστροφή του πολιτισμού». Είναι αλήθεια ότι, στις προκαπιταλιστικές εποχές, ο πολιτισμός προοριζόταν αποκλειστικά για τις κυρίαρχες τάξεις αλλά στον καπιταλισμό ακόμα και αυτές έχουν υποταχθεί στην κίνηση του εμπορεύματος και είναι ανίκανες για αυθεντική πολιτιστική δημιουργία. Με τη σοσιαλιστική επανάσταση προβάλλει η δυνατότητα ενός πολιτισμού προσιτού σε όλους, ενός «νέου πολιτισμού» που φαίνεται, όπως τον βλέπει ο Λούκατς, σαν μια πραγματική *πολιτιστική παλινόρθωση*: χάρη στην κατάργηση του καπιταλισμού και του εμπορευματικού χαρακτήρα των προϊόντων, «καθίσταται και πάλι δυνατή» η οργανική ανάπτυξη· οι κοινωνικές δραστηριότητες αποβάλλουν την εμπορευματική τους λειτουργία και «τους αποδίδεται» ο ανθρώπινη τελική αποστολή τους[40].

Αυτές οι εκφράσεις φανερώνουν με αποκαλυπτικό τρόπο την επαναστατικο-ρομαντική αντίληψη του Λούκατς, για τον οποίο η σοσιαλιστική κοινωνία επανασυνδέει το νήμα της πολιτιστικής συνέχειας που έκοψε ο καπιταλισμός: ο νέος πολιτισμός, που φέρνει η επανάσταση, συνδέεται με τον αρχαίο πολιτισμό των προκαπιταλιστικών κοινωνιών.

Αυτή η προβληματική καταγράφεται, υπό άλλη μορφή, και σε μια διάλεξη που έδωσε ο Λούκατς το 1919, με θέμα τη μεταβολή του ρόλου του ιστορικού υλισμού. Ξεκινώντας από τη διά-

40 G. Lukács, «Alte Kultur und neue Kultur» (1919), στο *Taktik und Ethik*, Neuwied, Luchterhand, 1975, σελ. 136-145.

κριση του Χέγκελ ανάμεσα στο *αντικειμενικό* (οι κοινωνικές σχέσεις, το δίκαιο, το Κράτος) και το *απόλυτο πνεύμα* (η φιλοσοφία, η τέχνη, η θρησκεία), παρατηρεί ότι οι προκαπιταλιστικές κοινωνίες χαρακτηρίζονται από τον κυρίαρχο ρόλο του απολύτου πνεύματος: παράδειγμα, η θρησκεία την εποχή των πρώτων χριστιανών. Αντίθετα, στην καπιταλιστική εποχή, όλες οι ενεργές κοινωνικές δυνάμεις υπάρχουν μόνο ως εκφράσεις του αντικειμενικού πνεύματος (που και αυτό καθορίζεται από την οικονομική βάση): η θρησκεία γίνεται ένας κοινωνικός θεσμός όπως οι άλλοι (η Εκκλησία), που μπορεί να συγκριθεί με το Κράτος, τον Στρατό, το Σχολείο. Με τον σοσιαλισμό θ' αρχίσει μια περίοδος όπου το απόλυτο πνεύμα –δηλαδή η φιλοσοφία, ο πολιτισμός, η επιστήμη– θα κυριαρχήσει και πάλι στην οικονομική και κοινωνική ζωή[41].

Στο έργο *Ιστορία και ταξική συνείδηση* (1923), ο Λούκατς φαίνεται να απομακρύνεται από τον ρομαντισμό: κατά τη γνώμη του, μετά τον Ρουσσώ, η έννοια της «οργανικής ανάπτυξης» – την οποία ο ίδιος είχε χρησιμοποιήσει το 1919!– αποκτά «ένα τόνο όλο και πιο αντιδραστικό ως σύνθημα κατά της πραγμοποίησης, όπως εκφράζεται από τον γερμανικό ρομαντισμό, την ιστορική σχολή του δικαίου, τον Καρλάιλ, τον Ράσκιν κ.λπ.». Αλλά ταυτοχρόνως αναγνωρίζει ότι συγγραφείς όπως ο Καρλάιλ κατανόησαν και περιέγραψαν, πολύ πριν από τον Μαρξ, «την τυραννική και καταστροφική για όλη την ανθρωπότητα ουσία του καπιταλισμού». Μερικές φορές, διαφαίνεται ένας τόνος ρομαντικής νοσταλγίας, ιδιαίτερα όταν συγκρίνει την καπιταλιστική υποταγή όλων των μορφών της ζωής στην εμπορευματοποίηση και τον ορθολογικό υπολογισμό με την «οργανική διαδικασία της ζωής μιας κοινότητας» όπως το παραδοσιακό χωριό. Στην

---

[41] G. Lukács, «Der Functionswechsel des Historischen Materialismus» (Η αλλαγή του ρόλου του ιστορικού υλισμού) (1919), στο *Taktik und Ethik (Τακτική και Ηθική) ό.π.*, σελ. 116-122. Η παραλλαγή αυτού του δοκιμίου που θα δημοσιευτεί το 1923 στο *Histoire et conscience de classe (Ιστορία και ταξική συνείδηση) (ό.π.)* είναι πολύ τροποποιημένη.

πραγματικότητα, το ουσιαστικό θέμα του βιβλίου, η κριτική ανάλυση της *πραγμοποίησης* (*Verdinglichung*) υπό όλες τις μορφές της –οικονομική, γραφειοκρατικο-νομική, πολιτισμική– εμπνέεται σε μεγάλο βαθμό από μια γερμανική κοινωνιολογία με ρομαντική χροιά: Tönnies, Simmel, Βέμπερ. Προφανώς, επαναδιατυπώνει τις κοινωνιολογικές θεματικές στο πλαίσιο μιας μαρξιστικής κριτικής της εμπορευματικής πραγμοποίησης. Σε άλλα σημεία του βιβλίου όμως ενεργεί με τρόπο αντίθετο: ξεκινώντας από μερικά αποσπάσματα του *Κεφαλαίου*, αναπτύσσει μια ολόκληρη κριτική για τη μηχανοποίηση της εργασίας και την ποσοτικοποίηση του χρόνου, των οποίων η συγγένεια με τον ρομαντισμό είναι αναντίρρητη. Μια τέτοια διαδικασία, εντούτοις, δεν είναι δυνατή παρά μόνο στον βαθμό που το ίδιο το έργο του Μαρξ περιλαμβάνει, όπως είδαμε, μια ρομαντική διάσταση: ο Paul Breines δεν έχει άδικο όταν γράφει ότι ο νεαρός Λούκατς δοκίμασε «να ξαναδώσει στον μαρξισμό τη χαμένη του ρομαντική διάσταση»[42].

Και στα φιλολογικά κείμενα του Λούκατς, του 1922-1923, υπάρχουν κάποιες αναφορές στον ρομαντισμό, ιδιαίτερα σ΄ έναν συγγραφέα που, για τον νεαρό φιλομαρξιστή Λούκατς της *Θεωρίας του μυθιστορήματος* (1916), εκπροσωπούσε την πιο ριζοσπαστική πνευματική απόρριψη του σύγχρονου αστικού πολιτισμού: τον Ντοστογιέφσκι. Σ' ένα άρθρο δημοσιευμένο το 1922 στην *Rote Fahne* (την εφημερίδα του γερμανικού κομμουνιστικού κόμματος) –«Η εξομολόγηση του Σταβρόγκιν»– εκθειάζει την ικανότητα του Ντοστογιέφσκι να επικαλείται έναν ουτοπικό κόσμο «από τον οποίο έχει εξοριστεί ό,τι μηχανικό, απάνθρωπο, άψυχο *(seelenlos)* και πραγμοποιημένο έχει η καπιταλιστική κοινωνία». Και σ' ένα άλλο κείμενο, δημοσιευμένο στην ίδια εφημερίδα, το 1923, έχει κανείς την αίσθηση ότι ακούει απ' ευ-

---

[42] G. Lukács., *Histoire et conscience de classe*, *ό.π.*, σελ. 115-116,119,134,173, 235. Η παράθεση της περικοπής του P. Breines είναι παρμένη από το αξιοσημείωτο δοκίμιό του «Marxism, Romanticism and the case of Georg Lukács. Notes on Some Recent Sources and Situations»., προαν. άρθρο., σελ. 479.

θείας την ηχώ του τελευταίου κεφαλαίου του έργου του *Η θεωρία του μυθιστορήματος*: Ο Ντοστογιέφσκι είναι ο πρόδρομος του ανθρώπου του μέλλοντος, «ήδη κοινωνικά και οικονομικά απελευθερωμένος», που ζει με πληρότητα την εσωτερική του ζωή[43].

Μόνο προς το τέλος της δεκαετίας του '20, η σκέψη του Λούκατς γίνεται εχθρική απέναντι στον ρομαντισμό, κάτι που δεν συμβαίνει χωρίς αντιφάσεις και αιφνίδιες αναστροφές. Δεν είναι απίθανο αυτή η νέα στάση του να συνδέεται με την «αναγκαστική επανασυμφιλίωση» με τον σταλινισμό, για τον οποίο – είναι η εποχή του πρώτου πενταετούς προγράμματος του Στάλιν (1929-1934)– η εκβιομηχάνιση συνιστά το άλφα και το ωμέγα της «οικοδόμησης του σοσιαλισμού σε μια μόνο χώρα», και όπου βέβαια δεν υπάρχει θέση για τη ρομαντική νοσταλγία. Αλλά η σχέση ανάμεσα στο σταλινικό δόγμα και τη στάση του Λούκατς απέναντι στον ρομαντισμό είναι πιο περίπλοκη· όπως θα δούμε πιο πέρα, δέκα χρόνια αργότερα και πάλι αλλάζει άποψη. Θα ήταν δυνατό επίσης να αναζητηθεί μια σχέση ανάμεσα σ' αυτές τις πολιτισμικές αναλύσεις και την πορεία του ναζισμού, τον οποίο –μαζί με πολλούς άλλους– συνέλαβε ως τη λογική κατάληξη της αντιδραστικής ρομαντικής παράδοσης της γερμανικής κουλτούρας. Αλλά και σ' αυτή την περίπτωση, ο παραλληλισμός δεν είναι καθόλου προφανής και δεν μπορεί να εξηγήσει αυτές τις εξαιρετικά αποκλίνουσες, μεταξύ 1931, 1943 και 1957, ερμηνείες του Ντοστογιέφσκι.

Έχει κανείς την εντύπωση ότι, για μια τεσσαρακονταετία, η ψυχή του Λούκατς ταλαντεύεται ανάμεσα σε δύο τάσεις: η κυρίαρχη είναι ο κλασικός *Aufklärung*, η δημοκρατικο-φιλελεύθερη και ορθολογιστική ιδεολογία της προόδου (την οποία προσπαθεί να συμφιλιώσει με τη σκληρή πραγματικότητα του σο-

[43] Georg Lukács, *Littérature, philosophie, marxisme 1922-23* (κείμενα συγκεντρωμένα και παρουσιασμένα από τον M. Löwy), Παρίσι, PUF, 1978, σελ. 76, 110.

βιετικού κράτους)· η άλλη είναι ο «ρομαντικός αντικαπιταλιστικός δαίμονας», από τον οποίο δεν κατορθώνει να απαλλαγεί και που κάποιες φορές αναδύεται και πάλι με απρόσμενο τρόπο. Στο πλαίσιο αυτού του κεφαλαίου, δεν μπορούμε να εξετάσουμε όλους τους δείκτες αυτής της βασανιστικής, στρεβλής και μάλλον *αδιαφανούς* διαδρομής: περιοριζόμαστε να επισημάνουμε μερικά από τα πιο διαφωτιστικά παραδείγματα.

Το 1928, ο Λούκατς δημοσιεύει μια ιδιαίτερα εγκωμιαστική παρουσίαση ενός βιβλίου του Καρλ Σμιτ, με θέμα τον πολιτικό ρομαντισμό, του οποίου αποδέχεται ανεπιφύλακτα την –κατά τη γνώμη μας εξαιρετικά επιπόλαια– θέση περί «ευκαιριακότητας» και απουσίας πολιτικού περιεχομένου στη ρομαντική σκέψη. Ακολουθώντας τα ίχνη του Σμιτ, επιμένει στην «ασυναρτησία» των ρομαντικών, τον αντιεπιστημονικό υποκειμενισμό τους, τον διογκωμένο αισθητισμό τους[44].

Ο όρος «ρομαντικός αντικαπιταλιστής» εμφανίζεται για πρώτη φορά σ' ένα άρθρο του 1931 για τον Ντοστογιέφσκι, όπου ο Λούκατς καταδικάζει ως «αντιδραστικό» τον Ρώσο συγγραφέα – που ήταν ο εμπνευστής του δικού του επαναστατικού ρομαντισμού ως το 1918. Σύμφωνα μ' αυτό το κείμενο που δημοσιεύθηκε στη Μόσχα, η επιρροή του Ντοστογιέφσκι οφείλεται στην ικανότητά του να μετασχηματίζει τα προβλήματα της ρομαντικής αντίθεσης στον καπιταλισμό σε προβλήματα «εσωτερικά», πνευματικά, βοηθώντας έτσι ένα σημαντικό τμήμα της μικροαστικής διανόησης να «εμβαθύνει» την κοσμοαντίληψή της προς την κατεύθυνση ενός ψευδοεπαναστατισμού, θρησκευτικών αποχρώσεων (*religiösende Salonrevoluzzerei*) – μια έννοια που θα μπορούσε χωρίς αμφιβολία να ισχύει και για τα δικά του νεανικά κείμενα, ή για τα κείμενα του φίλου του Έρνστ Μπλοχ. Στη *Θεωρία του μυθιστορήματος*, ο Λούκατς καταδείκνυε τη συνάφεια του Τολστόι με τον Ντοστογιέφσκι –υπογραμμίζοντας την

[44] G. Lukács, «Rezension: Carl Schmitt, *Politische Romantik*» (1928), στο *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Neuwied, Luchterhand, 1968, σελ. 695-596.

υπεροχή του τελευταίου– προφήτες ενός νέου κόσμου. Το 1931 εγκωμιάζει τον Τολστόι ως τον εκπρόσωπο της «κλασικής παράδοσης της ανερχόμενης επαναστατικής αστικής τάξης» –παράδοξος ορισμός για ένα συγγραφέα που περιφρονούσε την αστική πολυτέλεια και θαύμαζε τον τρόπο ζωής της φτωχής αγροτιάς– αντιπαραθέτοντάς τον στον Ντοστογιέφσκι, του οποίου τα συγγράμματα εκπροσωπούν «τα υπόγεια ρομαντικά ρεύματα της μικροαστικής τάξης». Στη χειρότερη περίπτωση, ο Ντοστογιέφσκι δεν είναι τίποτα άλλο παρά «ο συγγραφέας των Εκατό Μαύρων[45] και του τσαρικού ιμπεριαλισμού»· στην καλύτερη, είναι ο καλλιτεχνικός εκπρόσωπος της «διανοουμενίστικης αντιπολίτευσης της ρομαντικής αντικαπιταλιστικής μικροαστικής τάξης», ενός κοινωνικού στρώματος που ταλαντεύεται ανάμεσα στην αριστερά και τη δεξιά, για το οποίο όμως «ανοίγεται, σήμερα, μια πλατιά λεωφόρος προς τη δεξιά, προς την αντίδραση, προς τον φασισμό, και αντίθετα ένα στενό ή δύσβατο μονοπάτι, προς την αριστερά, προς την επανάσταση». Το συμπέρασμα αυτού του κειμένου, που γοητεύει με τη δογματική του φρενίτιδα, είναι ότι, με την αναπόφευκτη παρακμή της μικροαστικής τάξης, «η διασημότητα του Ντοστογιέφσκι θα σβήσει άδοξα[46]».

Μ' αυτό το άρθρο εγκαινιάζεται ένας τύπος ανάλυσης που θα τον ξαναβρούμε στις περισσότερες μεταγενέστερες αναφορές του Λούκατς στον ρομαντικό αντικαπιταλισμό: από το ένα μέρος η αναγνώριση του αντιφατικού χαρακτήρα του φαινομένου, από το άλλο μια τάση, μερικές φορές απολύτως υπερβολική, να εκλάβει την αντιδραστική και μάλιστα φασιστική προδιάθεση ως τον κυρίαρχο πόλο. Δεν είναι τυχαίο ότι αυτό το δοκίμιο προκά-

---

[45] Αντιδραστική, βίαιη, αντεπαναστατική οργάνωση υποστηρικτών του τσαρισμού που έδρασε ιδιαίτερα μετά την επανάσταση του 1905 (Σ.τ.ε.)

[46] G. Lukács, «Über den Dostojevski Nachlass», *Moskauer Rundschau*, 22 Μαρτίου 1931. Ο Λούκατς συγκρίνει τη διαδρομή του Ντοστογιέφσκι, από την επαναστατική συνωμοσία προς την ορθόδοξη θρησκεία και τον τσαρισμό, με εκείνη του Φ. Σλέγκελ, του δημοκρατικού ρομαντικού που ακολούθησε τον Μέττερνιχ και την καθολική εκκλησία.

λεσε την αγανάκτηση του ρομαντικού επαναστάτη φίλου του, Έρνστ Μπλοχ, και συνέβαλε στο να ψυχρανθούν οι σχέσεις τους[47]. Σ' ένα δοκίμιο δημοσιευμένο μερικούς μήνες μετά το άρθρο για τον Ντοστογιέφσκι, ο Λούκατς αναφέρεται και πάλι στην ύπαρξη μιας άμεσης σχέσης ανάμεσα στον γερμανικό φασισμό και το «θεωρητικό οπλοστάσιο του ρομαντικού αντικαπιταλισμού». Αλλά, τουλάχιστον, επισημαίνει μια διαφορά ανάμεσα στην «υποκειμενική εντιμότητα παρούσα ακόμη στον Σισμοντί και τον νεαρό Καρλάιλ» και τις χειραγωγήσεις της φασιστικής προπαγάνδας[48].

Ο Λούκατς δεν ήταν δυνατό να αγνοεί ότι οι ρίζες της δικής του εξέλιξης προς τον μαρξισμό και την επανάσταση βρίσκονταν στον ρομαντικό αντικαπιταλισμό. Αυτό, αντί να μετριάζει την ένταση των επικρίσεών του, τον οδηγεί σε μια συστηματική αυτοκριτική, που αποτυπώνεται σ' ένα χειρόγραφό του, το οποίο συνέταξε το 1933, με θέμα την πολιτιστική καταγωγή του φασισμού· σύμφωνα μ' αυτό το κείμενο, η *Ιστορία και ταξική συνείδηση* είναι ένα βιβλίο επικίνδυνο, που περιέχει «απαράδεκτες παραχωρήσεις στην αστική-ιδεαλιστική αντίληψη του κόσμου». Υποστηρίζοντας ότι ο φασισμός είναι η λογική εξέλιξη της γερμανικής σκέψης, προσθέτει: «Σαν μαθητής του Simmel και του Ντίλτεϋ, σαν φίλος του Μαξ Βέμπερ και του Emil Lask, σαν ενθουσιώδης αναγνώστης του Stefan George[49] και του Ρίλκε, έζησα εγώ ο ίδιος όλη την εξέλιξη που περιγράφεται εδώ... Έφτασα να δω πολλούς φίλους των νεανικών μου χρόνων, ρομαντικούς αντικαπιταλιστές, ειλικρινείς και αταλάντευτους, να παρασύρο-

[47] Δείτε M. Löwy, «Interview avec Ernst Bloch» στο *Pour une sociologie des intellectuels révolutionaires*, ό.π., σελ. 295.

[48] G. Lukács, «Über das Schlagwort Liberalismus und Marxismus», *Der Rote Aufbau*, αρ. 21, 1931.

[49] Stefan George (1868-1933)· Γερμανός ποιητής· στα τέλη του περασμένου αιώνα, στο Παρίσι, προσχωρεί στον συμβολισμό ενώ στη συνέχεια θα αποδεχθεί τον μυστικισμό και το ηρωικό πνεύμα. (Σ.τ.ε.).

νται από τη θύελλα του φασισμού[50]». Αρνείται λοιπόν να διερωτηθεί για την αποφασιστική σχέση ανάμεσα στο ρομαντικό όραμα και την προσχώρησή του στην υπόθεση της σοσιαλιστικής επανάστασης –όπως ακριβώς συνέβη και με πολλούς άλλους Γερμανούς διανοουμένους, εβραϊκής καταγωγής ιδιαίτερα, όπως ο Έρνστ Μπλοχ, ο Ερνστ Τόλλερ, ο Gustav Landauer, ο Βάλτερ Μπένγιαμιν, κ.λπ.

Αυτό το χειρόγραφο του 1933 –ένα είδος πρώτης εκδοχής του έργου του *Η καταστροφή του Λόγου*– σκιαγραφεί μια πιο γενική και πιο συστηματική ανάλυση της αναγέννησης της ρομαντικής κουλτούρας από το τέλος του 19ου αιώνα και μετά. Αν και χαρακτηρίζει «αντιδραστικά ρομαντικά» –ή ακόμη και πρόδρομους του φασισμού– το σύνολο των ρευμάτων της πολιτιστικής κριτικής του καπιταλισμού, κάνει μια ενδιαφέρουσα διάκριση ανάμεσα σε δύο περιόδους του «νεο-ρομαντισμού»: *α)* την περίοδο πριν από το 1914, που εμπνέεται προπάντων από την *Frühromantik*, κατά την οποία επιβιώνουν ακόμη ορισμένες αμφισημίες που επιτρέπουν «αριστερές» ερμηνείες: Νίτσε, Tönnies, Simmel, Βέμπερ, η φιλοσοφία της ζωής, Ricarda Huch· *β)* την μεταπολεμική περίοδο, που αναφέρεται στην *Spätromantik*, και είναι ανοικτά αντιδραστική, αν όχι φασιστική: Χάιντεγκερ, Jünger, Σπένγκλερ, Hans Freyer, Alfred Bäumler, Ρόζενμπεργκ. Η αλλαγή εκδηλώνεται με μια αυξανόμενη τάση προς τον ανορθολογισμό και τον μύθο.

Ο Λούκατς ενδιαφέρθηκε ιδιαίτερα για την «περίπτωση Νίτσε». Το 1934, γράφει ένα άρθρο, «ο Νίτσε πρόδρομος της φασιστικής αισθητικής», που παρουσιάζει τον συγγραφέα του *Ζαρατούστρα* ως συνεχιστή της παράδοσης των ρομαντικών επικριτών του καπιταλισμού. Όπως αυτοί, «στην έλλειψη πολιτισμού (*Kulturlosigkeit*) του παρόντος αντιπαραθέτει κάθε φορά τον υψηλό πολιτισμό των προκαπιταλιστικών εποχών ή των αρχών

---

[50] G. Lukács, *Wie ist die faschisische Philosophie in Deutschland entstanden?*, Βουδαπέστη, Akademiai Kiado, 1982, σελ. 57.

του καπιταλισμού. Όπως όλοι οι ρομαντικοί επικριτές της εξαχρείωσης του ανθρώπου από τον καπιταλισμό, μάχεται τον σύγχρονο φετιχιστικό πολιτισμό, αντιτάσσοντάς του τον πολιτισμό σταδίων προγενέστερων από άποψη οικονομική και κοινωνική». Ο Λούκατς φαίνεται ότι δεν αντιλαμβάνεται ότι αυτός ο τύπος της πολιτισμικής κριτικής –που στον Νίτσε παίζει πραγματικά οπισθοδρομικό ρόλο– μπορεί, σε άλλα πλαίσια, να προσλάβει επαναστατικό χαρακτήρα. Εν τούτοις, αναγνωρίζει στον Νίτσε ειλικρινείς προθέσεις, διαστρεβλωμένες από τη ναζιστική χειραγώγηση των ιδεών του: «Ο φασισμός οφείλει να εξαφανίσει ό,τι προοδευτικό υπάρχει στην αστική κληρονομιά· στην περίπτωση του Νίτσε οφείλει να παραποιήσει ή να αρνηθεί τις στιγμές που εκδηλώνεται σ' αυτόν μια, υποκειμενικά ειλικρινής, ρομαντική κριτική του καπιταλιστικού πολιτισμού[51]».

Μια παρόμοια προσέγγιση διαπνέει και τη στάση του Λούκατς απέναντι στον εξπρεσιονισμό. Στο περίφημο δοκίμιό του «Μεγαλείο και παρακμή του εξπρεσιονισμού» (1934), συνδέει αυτό το καλλιτεχνικό κίνημα με τον ρομαντικό αντικαπιταλισμό και το παραβάλλει με την οπτική του Simmel στο έργο του *Φιλοσοφία του χρήματος*. Αγνοώντας την επαναστατική διάσταση του εξπρεσιονισμού, τον βλέπει μόνο σαν «ένα από τα πολλά αστικά ιδεολογικά ρεύματα που αργότερα θα εκτραπούν προς τον φασισμό[52]». Τρία χρόνια αργότερα, οι ναζί θα οργανώσουν την αποτρόπαια έκθεση της «εκφυλισμένης τέχνης», που περιλάμβανε έργα των περισσότερων γνωστών εξπρεσιονιστών ζωγράφων. Ο Λούκατς μένει ασυγκίνητος: γράφει σε μια σημείωση που πρόσθεσε στο δοκίμιό του το 1953: «Το γεγονός ότι οι εθνικοσοσιαλιστές απέρριψαν αργότερα τον εξπρεσιονισμό σαν μορφή

---

[51] G. Lukács, «Nietzsche als Vorläufer der faschistischen Aesthetik» (1934), στο F. Mehring και G. Lukas, *Friedrich Nietzsche*, Βερολίνο, Aufbau Verlag, 1957, σελ. 41, 53.

[52] Id., «Grösse und Verfall des Expressionismus» (1934), στο *Essays über Realismus*, Neuwied, Luchterhand, 1971, σελ. 120.

"εκφυλισμένης τέχνης" δεν επηρεάζει καθόλου την ιστορική αλήθεια της ανάλυσης που ακολουθεί[53]».

Αυτή η στάση οδηγεί τον Λούκατς σε μια πολεμική αντιπαράθεση με τον παλιό του φίλο και *alter ego* του, Έρνστ Μπλοχ. Το 1935, ο Λούκατς συντάσσει μια κριτική παρουσίαση για το έργο του Μπλοχ, *Κληρονομιά του καιρού μας*, που βασίζεται στο ακόλουθο επιχείρημα: εφόσον ο Μπλοχ υπερασπίζεται άκριτα την αντικαπιταλιστική ρομαντική ιδεολογία, η αντίληψη που έχει για τον μαρξισμό δεν μπορεί παρά να είναι «βασικά εσφαλμένη». Κατά περίεργο τρόπο, αλλά με αρκετή οξυδέρκεια, συγκρίνει τον Μπλοχ με τον «σοσιαλδημοκράτη Χέρμπερτ Μαρκούζε», που επιχειρεί να αντιπαραθέσει την αυθεντική *Lebensphilosophie* (αυτή του *Ντίλτεϋ* και του Νίτσε) στη λανθασμένη, που εκπροσωπείται από τους φασίστες[54]. Στο άρθρο της πολεμικής του κατά του Μπλοχ το 1938, όπως και σε άλλα κείμενα, ο Λούκατς πραγματοποιεί μια διάκριση ανάμεσα στις ειλικρινείς «υποκειμενικές προθέσεις» μερικών εξπρεσιονιστών καλλιτεχνών και στο «αντικειμενικά» αντιδραστικό περιεχόμενο των έργων τους. Ένα από τα παραδείγματα που αναφέρει για να φωτίσει αυτή την αντίθεση δεν είναι παρά τα ίδια τα κείμενα της νεότητάς του: άσχετα με τις προθέσεις του, «*Η θεωρία του μυθιστορήματος* ήταν ένα έργο εντελώς αντιδραστικό», γεμάτο ιδεαλιστικό μυστικισμό. Αναδρομικά, θεωρεί ακόμα και το έργο *Ιστορία και ταξική συνείδηση* βιβλίο «αντιδραστικό», εξ αιτίας του «ιδεαλισμού του[55]».

Έτσι μετά το άρθρο του για τον Ντοστογιέφσκι, το 1931, ο Λούκατς φαίνεται να παρασύρεται σ' ένα ερμηνευτικό παράδειγμα που ευνοεί σχεδόν αποκλειστικά την *αντιδραστική* –που αναντίρρητα υπάρχει– και προ-φασιστική διάσταση του ρομα-

---

[53] *Στο ίδιο*, σελ. 149.

[54] Υπάρχει μια ιταλική μετάφραση αυτού του ανέκδοτου κειμένου του Λούκατς στη συλλογή του V. Franco, *Intellectualli e Irrazionalismo*, Πίζα, ETS, σελ. 287-308.

[55] G. Lukács, «Es geht um den Realismus», στο *Essays über Realismus*, ό.π.

ντισμού. Όμως, μερικά χρόνια αργότερα, σε πολλά δοκίμια που έγραψε στη Μόσχα από το 1939 ως το 1941, βλέπουμε να εμφανίζεται μια εκπληκτικά θετική άποψη για μερικούς ρομαντικούς, για παράδειγμα τον Μπαλζάκ και τον Καρλάιλ. Ασκώντας πολεμική κατά μερικών σοβιετικών λογοτεχνικών κριτικών (Κιρπότιν, Κνίποβιτς) που αντιτάσσουν την αστική «προοδευτική» σκέψη στις «αντιδραστικές» ιδέες του Μπαλζάκ, ο Λούκατς αρνείται αυτό που ονομάζει φιλελευθερο-αστική παράδοση: «τη μυθολογία μιας πάλης ανάμεσα στον "Ορθό Λόγο" και την "Αντίδραση", ή, σε μια άλλη παραλλαγή, τον μύθο της πάλης του φωτεινού αγγέλου της αστικής προόδου... κατά του μαύρου δαίμονα του φεουδαλισμού». Γι' αυτόν, η ανελέητη κριτική του Μπαλζάκ ή του Καρλάιλ, κατά του καπιταλισμού είναι *βαθύτατα διορατική*, ιδιαίτερα σε σχέση με τον ρόλο του ως *καταστροφέα του πολιτισμού*. Όμως αυτή η διάσταση της κριτικής δεν μπορεί να διαχωριστεί μηχανικά από το σύνολο της κοσμοαντίληψης του Μπαλζάκ ή του Καρλάιλ – και ιδιαίτερα από τη συντηρητική ιδεολογία τους και την εξιδανίκευση του Μεσαίωνα[56].

Το άρθρο για τον Ντοστογιέφσκι που ο Λούκατς έγραψε το 1943 είναι ακόμη πιο εντυπωσιακό. Όχι μόνο θα «αποκαταστήσει» τον μεγάλο Ρώσο συγγραφέα, αλλά θα επιχειρήσει και μια διαφωτιστική και διορατική ανάλυση του ρομαντικού αντικαπιταλισμού – αν και ο όρος αυτός δεν εμφανίζεται πια στο δοκίμιο. Όλο το έργο του Ντοστογιέφσκι, γράφει, φανερώνει «μια εξέγερση κατά της ηθικής και πνευματικής παραμόρφωσης των ανθρώπων που συνεπάγεται η ανάπτυξη του καπιταλισμού». Σ' αυτή την υποβάθμιση, αντιτάσσει το όνειρο, τη νοσταλγία ενός χρυσού αιώνα που τον χαρακτηρίζει η αρμονία ανάμεσα στους ανθρώπους – και εκπροσωπείται συμβολικά από την αρχαία Ελλάδα, όπως την φαντάσθηκε ο Claude Lorrain στον πίνακά του *Άκις και Γαλάτεια*: «Αυτό το όνειρο είναι ο αυθεντικός πυρήνας

[56] G. Lukács, *Écrits de Moscou*, Παρίσι, Ed. Sociales, σελ. 149-150, 159, 167, 235, 243, 257.

εκείνου που παραμένει το πλέον πολύτιμο στην ουτοπία του Ντοστογιέφσκι, ένας κόσμος στον οποίο... η παιδεία και ο πολιτισμός δεν θα αποτελούν εμπόδιο στην ανάπτυξη της ανθρώπινης ψυχής. Η αυθόρμητη, άγρια και τυφλή εξέγερση των ηρώων του Ντοστογιέφσκι γίνεται στο όνομα αυτού του χρυσού αιώνα και έχει πάντα, όποιο κι αν είναι το περιεχόμενο της πνευματικής εμπειρίας, μια υποσυνείδητη τάση προς αυτόν τον χρυσό αιώνα. Αυτή η εξέγερση αποτελεί το ποιητικό και ιστορικά προοδευτικό μεγαλείο του Ντοστογιέφσκι· εδώ ανατέλλει πραγματικά ένα φως που φωτίζει τους δρόμους του μέλλοντος της ανθρωπότητας[57]». *Ο χρυσός αιώνας του παρελθόντος που φωτίζει τον δρόμο προς το μέλλον:* δύσκολα θα μπορούσε κανείς να φαντασθεί μια πιο επιτυχημένη έκφραση για να συνοψίσει με μεγαλύτερη ακρίβεια και πιο εντυπωσιακό τρόπο τη ρομαντικο-επαναστατική *Weltanschauung* απέναντι στην οποία ο Λούκατς εκδηλώνει εδώ αναντίρρητη συμπάθεια και συγγένεια.

Και πάλι τον Φεβρουάριο του 1946, προλογίζοντας μια συλλογή άρθρων για τους Ρώσους ρεαλιστές συγγραφείς, ο Λούκατς εξυμνεί τον Ντοστογιέφσκι ως προοδευτική μορφή. Αντιστρέφει τώρα το ερμηνευτικό πρότυπο που είχε χρησιμοποιήσει το 1931: αν και επικρίνει τις μυστικιστικές και αντιδραστικές όψεις που υπάρχουν στις υποκειμενικές προθέσεις του Τολστόι και του Ντοστογιέφσκι, βεβαιώνει ότι η διάσταση που αξίζει πραγματικά να ληφθεί υπ' όψιν είναι η αντικειμενική και ιστορική σημασία τους: «Η σημαντική στιγμή είναι ο ανθρώπινος και καλλιτεχνικός δεσμός του συγγραφέα μ' ένα μεγάλο προοδευτικό κίνημα... Οι ρίζες του Τολστόι βρίσκονται στην αγροτιά, του Ντοστογιέφσκι στους πληβείους που υποφέρουν μέσα στις πόλεις, και του Γκόργκι στο προλεταριάτο και τα πιο φτωχά αγροτικά στρώματα. Αλλά και οι τρεις έχουν ριζώσει ολόψυχα, όσο γίνε-

[57] G. Lukács, «Dostojewskij», στο *Russische Revolution, russische Literatur*, Αμβούργο, Rohwolt, 1969, σελ. 148-149.

ται πιο βαθειά, σ' αυτό το κίνημα που αναζητούσε τον δρόμο του και ταυτόχρονα πάλευε για την απελευθέρωση του λαού[58]».

Στα πρώτα χρόνια που ακολουθούν τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο κυριαρχεί και πάλι η παλαιότερη αντιρομαντική στάση. Είναι εύκολο να παρατηρήσει κανείς την εξέλιξη αυτής της τάσης συγκρίνοντας τις διάφορες ερμηνείες που προτείνονται από τον Λούκατς για να εξηγήσει την αινιγματική μυθιστορηματική και προκλητική μορφή του Λέων Νάφτα, του ιησουίτη-Εβραίου-κομμουνιστή-σκοταδιστή-συντηρητικού-επαναστάτη ήρωα του *Μαγικού Βουνού* του Τόμας Μαν. Το 1942, καταγγέλλει την ιδεολογία του Νάφτα ως «αντιδραστική δημαγωγία» αλλά αναγνωρίζει ταυτοχρόνως ότι ο Μαν χρησιμοποίησε αυτόν τον ήρωα για να εκθειάσει τον «ελκυστικό, πνευματώδη και δηκτικό χαρακτήρα του ρομαντικού αντικαπιταλισμού», όπως και «την εγκυρότητα ορισμένων όψεων της κριτικής του για τη σύγχρονη κοινωνική ζωή[59]». Μόλις μερικά χρόνια αργότερα, ο Λούκατς θεωρεί τον «ιησουίτη Νάφτα» ως «τον εκπρόσωπο των αντιδραστικών και φασιστικών ιδεών, των αντιδημοκρατικών ιδεών». Η ανάλυσή του μοιάζει υπερβολικά με μια εκλεπτυσμένη εκδοχή της μυθικής πάλης ανάμεσα στον «αστό άγγελο του Διαφωτισμού» και τον «μαύρο δαίμονα της φεουδαρχίας» για την οποία μιλούσε τόσο ειρωνικά το 1941... Το κεντρικό θέμα του *Μαγικού Βουνού* ορίζεται ως «η διανοητική μονομαχία των αντιπροσώπων του φωτός κατά των αντιπροσώπων του σκότους, του ιταλού ουμανιστή δημοκράτη Σετεμπρίνι κατά του εβραίου μαθητή των Ιησουϊτών Νάφτα, προπαγανδιστή ενός συστήματος με τάσεις καθολικισμού που προδιαγράφουν τον φασισμό[60]». Ο Λούκατς συρρικνώνει έτσι –με τρόπο αρκετά απλουστευμένο– τη ρομαντική αντικαπιταλιστική αμφίσημη και «ελκυστική» ιδε-

---

[58] G. Lukács, «Vorwort» (Πρόλογος) (1946), *Der Russische Realismus in der Weltliteratur, Werke*, 5, Neuwied, Luchterhand, 1964, σελ. 11-12.

[59] Id., «Die verbannte Poesie», *Internationale Literatur*, Μόσχα, 1942.

[60] Id., «A la recherche du bourgeois» (1945), στο *Tomas Mann*, Παρίσι, Maspero, 1967, σελ. 35, 37.

ολογία του ήρωα, αποκλειστικά, στην αντιδραστική και σκοταδιστική διάστασή της.

Αυτή η ακρωτηριασμένη αντίληψη διαπερνά το σύνολο των κειμένων του Λούκατς στα πρώτα μεταπολεμικά χρόνια: θα φτάσει στο αποκορύφωμά της με το έργο *Η Καταστροφή του Λόγου* (1953), το οποίο παρουσιάζει όλη την ιστορία της γερμανικής διανόησης, από τον Σέλλινγκ στον Tönnies και από τον Ντίλτεϋ στον Simmel, σαν μια τεράστια αντιπαράθεση της «Αντίδρασης» με τον «Ορθό Λόγο», και υποστηρίζει ότι όλα τα ρομαντικά ρεύματα, «από την ιστορική σχολή του δικαίου ως τον Καρλάιλ», οδηγούν αναπόφευκτα σε ένα «γενικευμένο ιστορικό ανορθολογισμό» – άρα, σε τελευταία ανάλυση, στη φασιστική ιδεολογία.

Συνηθίζεται σήμερα να θεωρείται αυτό το έργο ένα σταλινικό λιβελογράφημα. Αυτό δεν αληθεύει, στο μέτρο που η επωδός του δεν είναι καθόλου –όπως στον Ζντάνωφ και τους μαθητές του– η αντιπαράθεση της «προλεταριακής» επιστήμης (ή φιλοσοφίας) με την «αστική» επιστήμη, αλλά μόνο η αντιπαράθεση του Λόγου με τον Ανορθολογισμό. Κατά τη γνώμη μας, η βασική έλλειψή του είναι ότι δεν έλαβε υπόψη του αυτό που η σχολή της Φρανκφούρτης αποκαλεί *διαλεκτική του Διαφωτισμού*, δηλαδή τη μετατροπή του λόγου σε ένα όργανο στην υπηρεσία του εμπορεύματος και του μύθου. Παραδόξως, η έννοια του ρομαντικού αντικαπιταλισμού ελάχιστα εμφανίζεται σ' αυτό το βιβλίο. Οι ρομαντικοί και οι μαθητές τους χαρακτηρίζονται απλώς *αντιδραστικοί* και *ανορθολογιστές*. Ένας από τους λίγους συγγραφείς που χαρακτηρίζονται ρητά ρομαντικοί αντικαπιταλιστές είναι ο Tönnies, που παρουσιάζεται κάτω από ένα σχετικά ευνοϊκό φως: «Βρίσκουμε στον Tönnies, σε σύγκριση με τον παλαιότερο ρομαντικό αντικαπιταλισμό, μια ιδιαίτερη και αποτελεσματική απόχρωση: δεν παρατηρούμε σ' αυτόν τη νοσταλγία για επιστροφή σε παρωχημένες καταστάσεις και κυρίως όχι προς τον φεουδαλισμό. Η θέση του αποτελεί μάλλον το υπόβαθρο μιας πολιτισμικής κριτικής που υπογραμμίζει με οξυδέρκεια τα προβλημα-

τικά, αρνητικά χαρακτηριστικά του καπιταλιστικού πολιτισμού, προβάλλοντας ταυτοχρόνως τον αναπόφευκτο, μοιραίο, χαρακτήρα του καπιταλισμού». Εντούτοις, η αντίθεση ανάμεσα σε *Gemeinschaft* και *Gesellschaft*[61], που αποτελεί τον μίτο του έργο του Tönnies, δεν κάνει τίποτα άλλο, κατά τον Λούκατς, παρά να παραμορφώνει με τρόπο «αντικαπιταλιστικά ρομαντικό, υποκειμενιστικό και ανορθολογικό» τις πραγματικότητες της καπιταλιστικής ανάπτυξης που είχε ήδη πιστοποιήσει ο Μαρξ[62].

Σε κάθε βαθμίδα της πνευματικής εξέλιξης του Λούκατς, η σχέση του με τον Ντοστογιέφσκι ευθυγραμμίζεται με τη γενική στάση του απέναντι στον ρομαντικό αντικαπιταλισμό. Μετά τον πόλεμο, η κυρίαρχη τάση είναι το ανάθεμα, του οποίου την ηχώ ξαναβρίσκουμε και στο έργο του 1957, *Η παρούσα σημασία του κριτικού ρεαλισμού*, ένα από τα πιο συζητήσιμα έργα του. Ο Λούκατς αναγνωρίζει την κριτική δύναμη του Ρώσου συγγραφέα: «Αυτό που προπάντων κάνει τους ήρωες του Ντοστογιέφσκι να υποφέρουν είναι η ίδια η απανθρωπιά που συνοδεύει τη γέννηση του καπιταλισμού και, πιο συγκεκριμένα, αυτή που σφραγίζει όλες τις διανθρώπινες σχέσεις». Αλλά το ουσιώδες είναι ότι «η διαμαρτυρία κατά του απάνθρωπου καπιταλισμού μεταβάλλεται ήδη σε κριτική κατά του σοσιαλισμού και της δημοκρατίας, βασισμένη σε απλουστευτικές σοφιστείες και σε έναν ρομαντικού τύπου αντικαπιταλισμό». Η εξέλιξη που προδιέγραψε ο Ντοστογιέφσκι θα συστηματοποιηθεί από τον Νίτσε και θα οδηγήσει σε τελική ανάλυση στον φασισμό: «Αυτή η άρνηση της προόδου και της δημοκρατίας επέπρωτο να επεκταθεί προοδευτικά για να καταλήξει στην κοινωνική δημαγωγία του χιτλερισμού[63]».

---

[61] Κοινότητα και Κοινωνία, (σ.τ.μ.).

[62] G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Βερολίνο, Aufbau Verlag, 1955, σελ. 105, 468-469.

[63] G. Lukács., *La Signification présente du réalisme critique*, Παρίσι, Gallimard, 1960, σελ. 119-120.

Πολύ αργότερα, τα τελευταία πέντε χρόνια της ζωής του, ο Λούκατς ξαναγύρισε σε μια κάπως διαφοροποιημένη και πιο ανοιχτή προσέγγιση προς τον ρομαντισμό, σχεδόν πάντα σε σχέση με τις νεανικές αναμνήσεις του. Και, το 1967, στον πρόλογο της επανέκδοσης του έργου του *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, αναγνωρίζει ότι «ο ηθικός ιδεαλισμός, με όλα του τα αντικαπιταλιστικά ρομαντικά στοιχεία», του πρόσφερε «κάτι θετικό» και ότι αυτά τα στοιχεία, «με πολλές και βαθιές τροποποιήσεις», εντάχθηκαν στη νέα του κοσμοαντίληψη – τη μαρξιστική. Ομοίως, το 1966, στη συνέντευξη με τον Abendroth, ομολογεί: «Τώρα δεν με δυσαρεστεί που διδάχθηκα τα πρώτα στοιχεία της κοινωνικής επιστήμης από τον Simmel και τον Βέμπερ μάλλον, παρά από τον Κάουτσκυ. Και δεν γνωρίζω αν δεν θα μπορούσε να θεωρηθεί ως μια ευνοϊκή, για την εξέλιξή μου, περίσταση[64]».

Και πάλι, η στάση του απέναντι στον Ντοστογιέφσκι χαρακτηρίζει τη στάση του στο σύνολό της. Το 1969, στον πρόλογο της ουγγρικής ανθολογίας με τον τίτλο *Η πορεία μου προς τον Μαρξ*, αναφέρεται στη «ρομαντική αντικαπιταλιστική εξέγερση που στόχευε τα ίδια τα θεμέλια του κατεστημένου» και υπογραμμίζει τους δεσμούς του με μια «επαναστατική ερμηνεία του Ντοστογιέφσκυ». Με τρόπο ακόμη σαφέστερο, γράφει το 1969 στον πρόλογο της ανθολογίας *Ουγγρική λογοτεχνία, ουγγρικός πολιτισμός*: «Έτσι ενέταξα στο δικό μου σύμπαν τους μεγάλους Ρώσους συγγραφείς, κατά πρώτο λόγο τον Ντοστογιέφσκι και τον Τολστόι, ως καθοριστικούς επαναστατικούς παράγοντες... Σ' αυτή τη στιγμή της εξέλιξής μου, με επηρέασε σημαντικά ο αναρχοσυνδικαλισμός. Δεν μπόρεσα ποτέ να συμβιβαστώ με τη

---

[64] G. Lukács, «Vorwort» (1967), *Geschichte und Klassenbewusstsein*, σελ. 12-13 και W. Abnedroth, H.H. Holz, L. Kofler, *Conversazioni con Lukács*, Μπάρι, De Donato Editore, 1968, σελ. 122.

σοσιαλδημοκρατική ιδεολογία της εποχής και προπάντων με τον Κάουτσκυ»[65].

Από αυτές τις διάφορες αυτοβιογραφικές παρατηρήσεις διακρίνεται με αναμφισβήτητη ενάργεια ότι ο νεαρός Λούκατς γαλουχήθηκε από διάφορες εκφάνσεις της ρομαντικής σκέψης –από τη γερμανική κοινωνιολογία ως τη ρωσική λογοτεχνία– για να αντιταχθεί στη συνέχεια στη σοσιαλδημοκρατική εκδοχή της ηγεμονικής φιλελευθερο-ορθολογιστικής και εξελικτικής ιδεολογίας και να προσχωρήσει σε κινήματα ριζικής και επαναστατικής αμφισβήτησης του αστικού συστήματος: πρώτα τον αναρχοσυνδικαλισμό, και μετά τον κομμουνισμό.

Ωστόσο, από το 1928 ως το 1939 και στη συνέχεια από το 1946 ως τη δεκαετία του '60, από μια ιδιότυπη ιδεολογική τύφλωση, ο Λούκατς φαίνεται να μην βλέπει στις πολλαπλές εκφράσεις αυτού που αποκαλεί ρομαντικό αντικαπιταλισμό, παρά μόνο την αντιδραστική, ανορθολογική, προ-φασιστική πλευρά τους. Πώς να εξηγήσουμε αυτές τις παράδοξες μεταπτώσεις; Ανταποκρίνονται σε μια εσωτερική κίνηση της φιλοσοφίας του Λούκατς, σε συγκεκριμένες ιστορικές περιστάσεις –άνοδος του φασισμού, Παγκόσμιος Πόλεμος– ή σε στροφές της γραμμής της Κομιντέρν; Δεν βρήκαμε μια ικανοποιητική εξήγηση γι' αυτές τις παράξενες παλινωδίες· πάντως, αυτή η οπτική γωνία παρουσιάζει τον Ούγγρο φιλόσοφο κάτω από ένα νέο φως, που δεν ανταποκρίνεται στην παραδοσιακή περιοδολόγηση της πολιτικής και διανοητικής του εξέλιξης (προ-μαρξιστής, μαρξιστής, σταλινικός, μετασταλινικός).

Αυτό το περιπετειώδες και αντιφατικό οδοιπορικό, του οποίου δεν κατέχουμε ακόμη όλα τα μυστικά, αποκαλύπτει τη σκέψη του Λούκατς ως ταυτόσημη με εκείνη του Χάνς Κάστορπ, του ήρωα του αγαπημένου του μυθιστορήματος –*Το Μαγικό Βουνό*–

---

[65] Id, «Mon chemin vers Marx», *Nouvelles Études hongroises*, Βουδαπέστη, τομ. 8, 197, σελ. 80-82, και «Littérature hongroise, culture hongroise», *L' Homme et la Société*, No 43-44, 1977, σελ. 13-14.

που ταλαντεύεται συνεχώς ανάμεσα σε δυο πόλους: έναν «προοδευτικό Σετεμπρίνι» και έναν «επαναστατημένο Νάφτα». Δεν δόθηκε στον Λούκατς η δυνατότητα να υπερβεί τις αντινομίες της ίδιας του της σκέψης με μια διαλεκτική σύνθεση που να υπερβαίνει την αντίφαση ανάμεσα στον ρομαντισμό και τον ορθολογισμό.

Συμπέρασμα: τόσο ο Μαρξ όσο και μερικοί μαρξιστές του 20^{ού} αιώνα δεν έμειναν ασυγκίνητοι στην «παρελθοντική» γοητεία του ρομαντικού κοσμοειδώλου. Ωστόσο, αν και αυτή η διάσταση συνέβαλε ουσιωδώς στη διεύρυνση και την εμβάθυνση της κριτικής τους για τον αστικό πολιτισμό, δεν παύει να θέτει ορισμένα ερωτηματικά.

Οι «ρομαντικοί» μαρξιστές, αν και δεν συμμερίζονται τις παλινορθωτικές φαντασιώσεις, τόσο συχνές σε άλλες μορφές του ρομαντισμού, απέχουν πολύ από το να προτείνουν μια συγκεκριμένη απάντηση στα προβλήματα που συνεπάγεται η κοινωνική ουτοπία τους· πως μπορεί να συναρθρωθεί η κοινότητα με τον πλούτο των ατομικών επιδιώξεων που γεννήθηκαν με τη νεωτερικότητα; Δεν έχουμε στραφεί, χωρίς επιστροφή, προς κοινωνίες σύνθετες, ασυμβίβαστες μ' αυτή την «πρωτόγονη» διαφάνεια που τόσο γοήτευε τον Μαρξ; Αν η επιστροφή σε ένα προ-μοντέρνο παρελθόν είναι αδύνατη, με ποια έννοια θα μπορούσε κανείς να «αποκαταστήσει», μέσα σ' έναν αστικό πολιτισμό, την «οργανική» κουλτούρα των προκαπιταλιστικών κοινωνιών; Αν αποδεχτούμε την αναμφισβήτητη πραγματικότητα κάποιων τεχνολογικών και επιστημονικών κατακτήσεων του πολιτισμού, σε τι θα μπορούσαν μας είναι χρήσιμες αυτές οι αρχαϊκές κοινωνικές μορφές ως πρότυπα έμπνευσης;

Αυτές οι ερωτήσεις τίθενται για το σύνολο του ουτοπικού και/ή επαναστατικού ρομαντικού ρεύματος, αλλά είναι ακόμα πιο πιεστικές για τον Μαρξ και τους μαθητές του, στο μέτρο που οι τελευταίοι τοποθετούνται χωρίς περιστροφές στο πεδίο των κατακτήσεων του σύγχρονου πολιτισμού. Αυτές δεν αναιρούν

αναγκαστικά την ιστορική προοπτική τους, αλλά για να δοθεί μια απάντηση, δεν αρκεί να αναφερόμαστε στη διαλεκτική ανάμεσα στη θέση (την κοινότητα), την αντίθεση (την ατομική ιδιοκτησία) και τη σύνθεση (τη νέα κοινότητα).

Κεφάλαιο IV

Μορφές του ρομαντισμού του 19^{ου} αιώνα

1. Ρομαντισμός και Γαλλική Επανάσταση: ο νεαρός Κόλεριτζ

Για τη ρομαντική αντίληψη, η γαλλική Επανάσταση συνιστά μια ιστορική εξέλιξη εξαιρετικά διφορούμενη. Αφ' ενός, η επανάσταση εκφράζει έναν απόλυτο ιδεαλισμό προσφέροντας την προοπτική μιας χιλιετίας ανθρώπινης αδελφοσύνης, που συχνά εκλαμβάνεται ως επιστροφή στην αρχαία ευδαιμονία (Αρκαδία, ελληνορωμαϊκή Αρχαιότητα κ.λπ.)· αφ' ετέρου, αποτέλεσε το μέσον με το οποίο η αστική τάξη εδραίωσε πολιτικά και νομικά την αύξουσα οικονομική ηγεμονία της[1]. Παρ'όλο που η ίδια Επανάσταση, σ' ένα βαθμό, έκανε τα ίδια όνειρα με τον ρομαντισμό, ταυτόχρονα συνέβαλε στον θρίαμβο της μισητής για τους ρομαντικούς νεωτερικότητας.

Αυτή η αμφισημία μπορεί να συμβάλει στην ερμηνεία της ρομαντικής στάσης απέναντι στην Επανάσταση, στάση που καλύπτει ένα ολόκληρο φάσμα, από τη συνολική απόρριψη μέχρι την αποδοχή των πιο ριζοσπαστικών θέσεων και πράξεων. Ενίο-

---

[1] Προσφάτως, έχει αμφισβητηθεί έντονα η προσέγγιση της Γαλλικής Επανάστασης ως γεγονότος με ουσιαστικά αστικό χαρακτήρα. Δεν θα πάρουμε μέρος στη διαμάχη, παρόλο που δεν χωράει καμιά αμφιβολία ότι μια από τις μεγαλύτερες ιστορικές συνέπειες της Επανάστασης υπήρξε η ενίσχυση της ισχύος της αστικής τάξης.

τε –για ορισμένους Γερμανούς ρομαντικούς, όπως και για τον Γουέρντσγουωρθ και τον Κόλεριτζ– ο αρχικός ενθουσιασμός μετατρέπεται στη συνέχεια σε απερίφραστη αντίθεση. Διαπιστώνονται επίσης σημαντικές αποκλίσεις στη στάση των ρομαντικών οπαδών της επανάστασης. Στο κεφάλαιο II έγινε λόγος για έναν «ιακωβινικό-δημοκρατικό» ρομαντισμό, που αποδέχεται την Επανάσταση στο σύνολό της, συνδέεται με την πιο ριζοσπαστική πολιτική της πτέρυγα και του οποίου αξιοσημείωτα παραδείγματα αποτελούν οι Σέλλεϋ, Σταντάλ και Χάινε.

Αλλά υπάρχει και ένα άλλο είδος ρομαντικής αντιμετώπισης, παράδειγμα της οποίας μπορεί να θεωρηθεί ο Κόλεριτζ. Πρόκειται για μια παράδοξη στάση: πολιτικά μετριοπαθής, πλησιέστερη μάλλον στους Γιρονδίνους παρά στους Ορεινούς και εξαιρετικά αυστηρή έναντι των «υπερβολών» της Επανάστασης, εμφανίζεται ωστόσο πιο ριζοσπαστική από τους Ιακωβίνους στο κοινωνικό ζήτημα. Γιατί απέβλεπε σ' έναν ουτοπικό κομμουνισμό που θα καταργούσε την ατομική ιδιοκτησία (ή τουλάχιστον θα την κατένειμε μ' ένα τρόπο αυστηρά εξισωτικό), ενώ οι Ιακωβίνοι με τη νομοθεσία τους την καθαγίαζαν και αποδέχονταν, τουλάχιστον εν μέρει, τις ανισότητές της.

Οπαδοί της Επανάστασης, αλλά ταυτόχρονα μεταξύ των πλέον αυστηρών επικριτών της, διατυπώνουν την κριτική τους από μια οπτική που πολιτικά εκφράζει τη δεξιά, αλλά κοινωνικά την αριστερά: αυτή είναι η αντιφατική φύση αυτής της δεύτερης μορφής του επαναστατικού ρομαντισμού. Συναντούμε πολλές φιλολογικές φυσιογνωμίες που εκφράζουν αυτήν την τάση στη Γαλλία: ανάμεσά τους ιδιαίτερα τους οπαδούς του Ρουσσώ, Restif de la Bretonne και Bernandin de Saint-Pierre[2]. Θα επιχειρήσουμε εδώ να διερευνήσουμε μια αγγλική περίπτωση –εκείνη

---

[2] Μπορούμε επίσης να αναφέρουμε τον ιδρυτή του *Κοινωνικού Κύκλου*, Nicolas de Bonneville, που αναφέρεται από τον Μαρξ στην *Αγία Οικογένεια* ως πρόδρομος του σύγχρονου σοσιαλισμού. Σχετικά μ' αυτό το ρεύμα, βλέπε R. Sayre και M. Löwy, «Utopie romantique et Révolution française», προαν. άρθρο.

του Σάμουελ Τέιλορ Κόλεριτζ, του μεγάλου ποιητή της Lake School– και να εξετάσουμε τη σχέση ανάμεσα στο όραμά του για την Επανάσταση και σ' αυτό που θα μπορούσε να αποκληθεί η «ουτοπική του στιγμή».

Ας δούμε σύντομα τους κυριότερους σταθμούς της πολιτικο-φιλοσοφικής εξέλιξης του Κόλεριτζ. Ήδη από την αρχή μας κάνει εντύπωση το γεγονός ότι, παρά την προσχώρησή του, σε μια δεύτερη φάση, σ' έναν ακραίο συντηρητισμό, δεν απαρνήθηκε ποτέ τα νεανικά του χρόνια[3]. Ο Κόλεριτζ γράφει αργότερα (στο *The Friend*, 1809-1810) σχετικά με τον αρχικό ενθουσιασμό του για την Επανάσταση: «Τα αισθήματά μου... και η φαντασία μου δεν ήταν δυνατό να μην πάρουν φωτιά μέσα σ' αυτή τη γενική ανάφλεξη: και ομολογώ ότι αν δεν είχα παρασυρθεί από ενθουσιασμό μ' αυτή την ευκαιρία, σήμερα θα είχα την τάση μάλλον να ντρέπομαι παρά να είμαι υπερήφανος γι' αυτό[4]». Αργότερα ακόμη, στην *Biographia Literaria* (1817), θα πει για τη νεότητά του: «Ω! Ποτέ δεν αναπολώ αυτές τις μέρες με ντροπή ή τύψεις. Γιατί ήμουν απόλυτα ειλικρινής, εντελώς ανιδιοτελής. Οι απόψεις μου ήταν σίγουρα λανθασμένες σε πολλά και σημαντικά σημεία˙ αλλά η καρδιά μου ήταν ακέραια[5]».

Η λέξη «ανιδιοτελής» μας δίνει το κλειδί για να κατανοήσουμε τη συνέχεια ανάμεσα στις δύο πολιτικές στιγμές του Κόλεριτζ. Γιατί σ' όλη του τη ζωή, ο εγωισμός (*self interest*) –η αρχή που διέπει τον σύγχρονο κόσμο– παραμένει ο κυριότερος εχθρός. Πράγμα που σημαίνει ότι αυτή η συνέχεια δεν βασίζεται σε τίποτα άλλο παρά στη ρομαντική του κοσμοαντίληψη. Ενώ οι

---

[3] Εντούτοις, είναι προφανές ότι ο Κόλεριτζ, αργότερα, δοκίμασε να ελαχιστοποιήσει ή να σβήσει τις διασυνδέσεις του με τον ριζοσπαστισμό και τους ριζοσπάστες, ιδιαίτερα τον J. Thelwall. Βλέπε N. Roe, «The Road to Nether Stowey: Coleridge and John Thewall», στο *Studies in Romanticism*.

[4] Δοκίμιο 6, τμήμα 1. Αναφέρεται στο *The Political Thought of Samuel Taylor Coleridge*, R.J. White επιμ., Λονδίνο, Jonathan Cape, 1938, σελ. 34.

[5] Αναφ. *Στο ίδιο*, σελ. 29.

ιδέες του και οι πολιτικές του στάσεις αλλάζουν ριζικά, ο Κόλεριτζ δεν παύει ποτέ να είναι ρομαντικός.

Στο απόσπασμα του *The Friend*, που προαναφέραμε, ο Κόλεριτζ διευκρινίζει ότι, αν και πήρε μέρος στο γενικότερη αναταραχή που υποκίνησε η Επανάσταση, ο «μικρός του κόσμος» διέγραψε τη δική του «τροχιά». Αυτή λοιπόν η προσωπική «τροχιά» χαρακτηρίζεται από τον *ουτοπισμό*. Ο Κόλεριτζ βεβαιώνει, πάντα στην *Biographia Literaria*, ότι οι πεποιθήσεις του, εκείνη την εποχή, «βρίσκονταν σχεδόν σε ίση απόσταση από τα τρία κύρια κόμματα: τους οπαδούς του Πιττ, τους οπαδούς του Φοξ και τους δημοκράτες[6]». Εν ολίγοις, ο Κόλεριτζ εκτιμούσε ότι ήταν το ίδιο απομακρυσμένος από τους φιλελεύθερους μεταρρυθμιστές και τους «ριζοσπάστες» όσο και από τους συντηρητικούς[7]. Την ίδια γνώμη είχε και ο μεταρρυθμιστής John Thelwall, γιατί σημείωσε στα περιθώρια του αντιτύπου του της *Biographia*: «Ενθυμούμαι πολύ καλά ότι ο κ. Κ. ήταν πραγματικά μακριά από τη δημοκρατία, γιατί είχε φθάσει πολύ μακριά πέρα απ' αυτήν – γιατί ήταν ανοικτά ένας φλογερός ισοπεδωτής[8]».

Πράγματι, η ουτοπική ορμή δεν έχει περισσότερα κοινά στοιχεία με το μεταρρυθμιστικό κίνημα απ' όσα έχει με τον συντηρητισμό, καθώς δεν αρκείται καθόλου στη βελτίωση της παρούσας κατάστασης πραγμάτων, αποβλέποντας μόνο στην πραγματοποίηση του Ιδεώδους. Σε μια επιστολή στον αδελφό του, το 1794, ο Κόλεριτζ διαμαρτύρεται υποστηρίζοντας ότι δεν είναι καθόλου δημοκράτης: για να διαχωρίσει τη θέση του χαρακτηρίζει τη στάση του ως εξής: έχει συνείδηση ότι «η κοινωνία *δεν βρίσκεται* σήμερα *στο υψηλότερο σημείο της*» και πιστεύει ότι «μπορεί να διακρίνει τη βαθμίδα της *πιθανής* τελείωσης στην ο-

---

[6] *Στο ίδιο*, σελ. 35.

[7] Υπήρχαν εντούτοις προσωπικοί δεσμοί και κοινά σημεία ανάμεσα στον Κόλεριτζ και τους ριζοσπάστες. Βλέπε N. Roe, *Wordsworth and Coleridge: The Radical Years*, Οξφόρδη, Clarendon Press, 1988.

[8] B. R. Pollin, «John Thelwall's Marginalia in a Copy of Coleridge's *Biographia Literaria*», *Bulletin of the New York Library*, 74, 1970, σελ. 81.

ποία ο κόσμος είναι ίσως προορισμένος να φθάσει», αναγνωρίζοντας συγχρόνως ότι δεν γνωρίζει ακριβώς πώς θα φτάσει εκεί[9]. Πιστεύουμε ότι δεν θα ήταν δυνατό να δοθεί καλύτερος ορισμός του πνεύματος της ουτοπίας.

Κατά τη διάρκεια μιας σχετικά μικρής περιόδου –από το 1794 ως το 1796– ο Κόλεριτζ κινητοποιείται έντονα προς αυτή την κατεύθυνση, ζητώντας να ανοίξει δρόμους προς το Ιδεώδες, με τα κείμενά του, τις διαλέξεις του, τη δημοσιογραφική του δραστηριότητα και το σχέδιό του για μια ουτοπική αποικία. Το όραμά του διαπνέεται από μια έντονη θρησκευτικότητα, ένα είδος αποκαλυψιακού *«Ουνιταριανισμού»* που προσδοκά την εγκατάσταση της Βασιλείας του Θεού επί της γης και φροντίζει να επισπεύσει την έλευσή της. Η ίδια αυτή περίοδος εμπνέεται από έναν αδιάκοπο και παθιασμένο προβληματισμό πάνω στη σημασία της Γαλλικής Επανάστασης· η Επανάσταση πυροδοτεί τον ενθουσιασμό του, αλλά με σημαντικές επιφυλάξεις, και συνδέεται απόλυτα, αν και με τρόπο προβληματικό, με τον ουτοπισμό του.

Ο καταλύτης είναι η συνάντηση του Κόλεριτζ, τον Ιούνιο του 1794, με τον Robert Southey, καθώς οι νεαροί φίλοι αποφάσισαν αμέσως να φύγουν για την Αμερική μαζί με την οικογένεια και τους φίλους τους για να ιδρύσουν εκεί μια ιδανική κοινότητα (*Pantisocracy-Παντισοκρατία*, δηλαδή το βασίλειο της ισότητας των πάντων)· και λίγο καιρό μετά τη συνάντησή τους έγραψαν μαζί ένα έργο με θέμα την επανάσταση, με τον τίτλο *Η πτώση του Ροβεσπιέρου*. Αξίζει να σημειωθεί ότι αυτή η νέα περίοδος στη ζωή του Κόλεριτζ αρχίζει περί το τέλος της Τρομοκρατίας και κλείνει ακριβώς πριν από τη Θερμιδώρ. Υπήρξε η απόρροια μιας διττής συνειδητοποίησης: η Επανάσταση επέπρωτο να εκπληρώσει μια ιστορική αποστολή, αλλά τα επιτεύγματά της είχαν σοβαρά υποθηκευτεί.

---

[9] *Collected Letters of Samuel Taylor Coleridge*, E.L. Griggs επιμ., Οξφόρδη, Clarendon Press, 1956, τ. 1, σελ. 126.

Στην περίοδο που ακολουθεί, ο Κόλεριτζ, με τους προβληματισμούς του για την Επανάσταση, θέτει το πρόβλημα των μέσων και των σκοπών. Ενώ οι στόχοι που είχε θέσει η Επανάσταση είναι μεγαλειώδεις και αγνοί –«ουτοπικοί»– διεφθάρησαν από τα χρησιμοποιούμενα μέσα. Η Γαλλία προσφέρει τη θλιβερή και παράδοξη εικόνα «ενός έθνους που κολυμπάει στο αίμα ενώ βαδίζει προς το Δίκαιό του και σπέρνει με σημάδια Καταστροφής τον δρόμο που οδηγεί στην Ελευθερία[10]». Αντιθέτως, τα μέσα θα όφειλαν να εναρμονίζονται με τον στόχο του εσωτερικού μετασχηματισμού των ατόμων. Μόνο μια «καθολική διαφώτιση» μπορεί να πυροδοτήσει μια αυθεντική και ακλόνητη επανάσταση που θα εγκαινιάσει τον επίγειο παράδεισο.

Γι' αυτό, κατά την περίοδο 1794-1796, ο Κόλεριτζ προσπαθεί να κατευθύνει την υπόθεση της ουτοπίας σε μια δική του «τροχιά», προτείνοντας αρχικά τη δημιουργία ενός θύλακα εκλεκτών ατόμων που θα έχουν μεταμορφωθεί εσωτερικά, ενώ στη συνέχεια, εγκαταλείπει αυτό το σχέδιο, προπαγανδίζοντας την «καθολική διαφώτιση» με την εφημερίδα που εξέδωσε – *The Watchman (Ο Παρατηρητής)*. Ωστόσο στους *Religious Musings (Θρησκευτικοί Ρεμβασμοί)*, μακροσκελές ποίημα που ο Κόλεριτζ ξαναδούλεψε κατά τη διάρκεια αυτής της περιόδου, ο ποιητής παριστάνει την Επανάσταση ως αναπόσπαστο μέρος της Θείας Πρόνοιας που προετοιμάζει την χιλιαστική έλευση· παρά το Κακό που προκάλεσε, θα προκύψει απ' αυτήν, μακροπρόθεσμα, το υπέρτατο Καλό. Όταν «ξεσπάσει η θύελλα», οι Αρετές, «με μια περίφοβη χαρά/ σύγκορμες ανατριχιάζουν», ενώ η «γιγάντια Φρενίτιδα» ισοπεδώνει τα πάντα. Αλλά ο ποιητής τις ανακαλεί, καθησυχάζοντάς τες: «Τα βασίλεια του κόσμου σε σας ανήκουν[11]». Μένει λοιπόν πεπεισμένος, αλλά με αμφιβολίες που δεν παύουν να ενισχύονται, ότι τελικά η Επανάσταση θα αποτελέσει

[10] *Collected Letters of Samuel Taylor Coleridge I - Lectures 1795 on Politics and Religion*, L. Patton και P. Mann (επιμ.), Princeton U.P., 1971, σελ. 6.
[11] *The Complete Poetical Works of Samuel Taylor Coleridge*, επιμ. E.H. Coleridge, Οξφόρδη, Clarendon Press, 1912, τ. 1, σελ. 121-122.

το άρμα της ουτοπίας και βλέπει τις δικές του δραστηριότητες ως συμμετοχή στο ιστορικό κίνημα που εγκαινίασε αυτή η Επανάσταση και ταυτόχρονα ως εξυγίανσή της, ως τον αναγκαίο επαναπροσανατολισμό της επαναστατικής ορμής.

Η ουτοπική στιγμή της ζωής του Κόλεριτζ περατώνεται με το τέλος μιας διττής εξέλιξης. Απ' το ένα μέρος, όλες οι προσωπικές του προσπάθειες κατέληξαν σε αποτυχία· από το άλλο, το επαναστατικό καθεστώς μεταλλάχθηκε. Το τέλος της Τρομοκρατίας είχε αναπτερώσει τις ελπίδες πως η Επανάσταση θα έπαιρνε πιο θετική στροφή[12]· αλλά η εγκατάσταση του Διευθυντηρίου το 1795-1796 και οι επιθετικές ενέργειες της στρατιάς του Ναπολέοντα απομάκρυναν την πιθανότητα να γίνει η Επανάσταση ενσάρκωση της χιλιαστικής προσδοκίας[13]. Έτσι, κατά τη διάρκεια του 1797, η τοποθέτηση του Κόλεριτζ βρίσκεται σε πλήρη εξέλιξη ενώ από το 1798 η μεταμόρφωση έχει ήδη συντελεσθεί.

Στους *Θρησκευτικούς ρεμβασμούς*, η καταστρεπτική «θύελλα» της Επανάστασης ήταν το όργανο του θεϊκού σχεδίου για την ανθρωπότητα· τώρα δεν είναι πια παρά μια απλή φυσική καταστροφή, στερημένη νοήματος. Τον Απρίλη του 1798, ο Κόλεριτζ δηλώνει σε μια επιστολή: «Όσο για τη γαλλική Επανάστα-

---

[12] Η σημασία της Θερμιδώρ υπογραμμίζεται από τον C. Cestre στο έργο, *La Révolution française et les poétes anglais (1789-1809)*, Παρίσι, Champion, 1906, σελ. 123.

[13] Έτσι ο W. Krauss παρατηρεί εύστοχα, αναφορικά με το σύνολο των ρομαντικών που κατέληξαν να «εγκαταλείψουν» την Επανάσταση: «Το άλλο μισό της αλήθειας είναι ότι και η Επανάσταση εγκατέλειψε τον ρομαντισμό αυτή την εποχή με τρόπο ιδιαίτερα χαρακτηριστικό» – «Französische Aufklärung und deutsche Romantik», στο K. Peter, επιμ., *Romantikforschung seit 1945*, Athenäum, 1981, σελ. 177. Από μία άλλη πλευρά, ο Ε.Π. Τόμσον, σ' ένα ενδιαφέρον άρθρο για τον Γουέρντσγουωρθ, τον Κόλεριτζ και την Επανάσταση – «Disenchantment or Default? A Lay Sermon», στο C.C. O' Brien και W.D. Vanech, επιμ., *Power and Consciousness*, Λονδίνο, Univ.of London Press, 1969– αναγνωρίζει τη δυσκολία τους να διατηρήσουν τις ελπίδες τους όσο δεν υπήρχε καμία αντικειμενική υποστήριξη, αλλά εντοπίζει στις μεταγενέστερες αναθεωρήσεις των *Lake Poets* μια αδυναμία ηθικής τάξης που θα έχει συνέπειες και στο αισθητικό πεδίο.

ση, μπορώ να αποδώσω καλύτερα τη σκέψη μου με τα λόγια της Αγίας Γραφής: "Ένας μεγάλος και δυνατός άνεμος έσχισε τα βουνά και συνέτριψε τους βράχους μπροστά στον Κύριο· αλλά ο Κύριος δεν ήταν μέσα στον άνεμο[14]..."». Στο περίφημο ποίημά του της «αποκήρυξης» –*France: An Ode* (1798)–, ο ποιητής προχωρεί ακόμη περισσότερο: η Γαλλία και η Επανάστασή της γίνονται *ο εχθρός* του ιδεώδους –της Ελευθερίας– που το όνομά του ενδύθηκαν δολερά. Ο ποιητής ζητεί από την Ελευθερία να τον συγχωρήσει που ξεγελάστηκε από τα επιφαινόμενα και «ότι ποτέ δεν έκανα/ ούτε σκέψη που να ευλογεί τους άκαρδους αντιπάλους σου[15]!». Η πρόσφατη εισβολή της Γαλλίας στην Ελβετία είχε οδηγήσει τον Κόλεριτζ σ' αυτό το ακραίο συμπέρασμα.

Η αλλαγή στάσης προχωρεί ακόμη περισσότερο. Όχι μόνο η Επανάσταση δεν είναι πια το άρμα της ουτοπίας, όχι μόνο έχει γίνει ο εχθρός της, αλλά και αυτό ακόμη το ουτοπικό ιδεώδες, γι' αυτόν το νέο που έχασε τις ψευδαισθήσεις του, θα είναι στο εξής ένας ανεπιθύμητος και ανέφικτος στόχος. Εγκαταλείποντας έναν ουτοπισμό στραμμένο προς στο μέλλον (αν και θεμελιωμένο στη νοσταλγία του χαμένου παραδείσου), ο Κόλεριτζ ενστερνίζεται μια οπτική στραμμένη αποκλειστικά στο παρελθόν: βρίσκει στην γαιοκτησία και την αριστοκρατία, ριζωμένες στον φεουδαλισμό του παρελθόντος, τα κατάλοιπα ενός ιδεώδους, που είχε ήδη πραγματωθεί εξ ολοκλήρου, και τα οποία μπορούν να προσφέρουν ένα αντίδοτο, εκ των έσω, στις αρνητικές συνέπειες της νεωτερικότητας. Όσο για την ουτοπία, αυτή δεν εξαφανίζεται εντελώς, αλλά εσωτερικεύεται και αισθητικοποιείται· εξακολουθεί να επιβιώνει υπογείως με τη μορφή της ποιητικής φαντασίας.

---

[14] Αναφέρεται στο έργο *The Political Thought of Samuel Taylor Coleridge*, *ό.π.*, 2° μέρος: «Growth (1797-1809)».
[15] *Complete Poletical Works*, *ό.π.*, 1, σελ. 246.

Αλλά, ας κοιτάξουμε από πιο κοντά την ουτοπική περίοδο. Εξετάζοντάς τη από γενικότερη άποψη, θα μπορούσαμε να πούμε ότι το «πουθενά» της ουτοπίας αποτελεί μια εξέγερση εναντίον εκείνου που ο Κόλεριτζ, σε μια από τις διαλέξεις του, αποκαλεί «η τυραννία του παρόντος[16]». Αυτή η έκφραση έχει δύο πλευρές, σημαίνει αφ' ενός ότι το παρόν σφραγίζεται από την άσκηση της τυραννίας και αφ' ετέρου ότι είναι τυραννία ο ίδιος ο εγκλεισμός στο παρόν. Επιπροσθέτως, αυτό το τυραννικό παρόν θεωρείται στην ουσία του όχι ένα πολιτικό σύστημα (η μοναρχία, κληρονομιά του παρελθόντος) αλλά ένα κοινωνικο-οικονομικό καθεστώς. Ο Κόλεριτζ, σε πολλά κείμενά του, υπαινίσσεται σαφώς ότι αυτό το σύγχρονο σύστημα εκμετάλλευσης –βασισμένο στη φιλαργυρία– είναι χειρότερο από τη φεουδαρχική εκμετάλλευση που προηγήθηκε.

Σε μια διάλεξη, ισχυρίζεται ότι δεν υπάρχει τίποτα «στην υπεροχή του άρχοντα, σε σχέση με έναν απλό άνθρωπο, τόσο ταπεινωτικό με τους φραγμούς που επιβάλλει, και με συνέπειες τόσο μοιραίες για την ευτυχία, όσο η πολύ πιο πραγματική διάκριση ανάμεσα σε κύριο και υπηρέτη, ανάμεσα σε πλούσιο και φτωχό. Σε τι θα με ζημίωνε ο ευγενής γείτονας μου;... Όμως αυτοί οι κοινωνικοί θεσμοί που θα με υποχρέωναν σε δώδεκα ώρες καθημερινής εργασίας, θα σκλάβωναν την ψυχή μου και θα υποβίβαζαν το *λογικό* ον στην κατάσταση ενός απλού ζώου[17]».

Η αρχή που διέπει αυτή τη σύγχρονη μορφή δουλείας είναι ο εγωισμός, που αποξενώνει κάθε ανθρώπινο ον από τους άλλους και από το κοινωνικό σύνολο. Στους *Θρησκευτικούς ρεμβασμούς*, η πτώση του σύγχρονου ανθρώπου περιγράφεται ως εξής: «Ένα πράγμα ρυπαρό και μοναχικό / Ανάμεσα σε αναρίθμητους αδελφούς, με μια καρδιά που βιώνει τη μοναξιά της / Μέσα στις αυ-

[16] *The Collected Works - Lectures 1795*, *ό.π.*, σελ. 218.
[17] *Στο ίδιο*, σελ. 39-40.

λές και τις πόλεις περιπλανιέται ο λουστραρισμένος άγριος / Που φαντάζεται ότι το φτωχό του εγώ, είναι το παν[18]».

Τόσο μέσα από τις προσωπικές του σχέσεις όσο και παρατηρώντας τη μεγάλη σκηνή της ιστορίας, ο Κόλεριτζ κρίνει τους ανθρώπους και τα γεγονότα ανάλογα με τον βαθμό διάβρωσής τους από τον εγωισμό και το εμπορικό πνεύμα που στα μάτια του αποτελούν το πρωταρχικό κακό της εποχής του. Αυτή υπήρξε και η αιτία τη ρήξης του με τον Southey. Γιατί, ενώ στην αρχή εντυπωσιάσθηκε από την αγνότητα και την ανιδιοτέλειά του, στη συνέχεια κατάλαβε ότι οι κυρίαρχες κοινωνικές αξίες δεν άφησαν ανέπαφο τον φίλο του. Ο Κόλεριτζ τον κατηγορεί ότι τώρα πια λέει: «Εγώ - Εγώ - Εγώ θα κάμω αυτό ή εκείνο, αντί να λέει όπως στο παρελθόν: Είναι *Καθήκον* για όλους εμάς...». Οι τροποποιήσεις στο σχέδιο της *Παντισοκρατίας* που προτείνονται από τον Southey σύμφωνα με τον Κόλεριτζ, το καταστρέφουν τελείως, περιορίζοντάς το σε «πέντε ανθρώπους που κατάντησαν συνέταιροι σε επιχειρήσεις». Και με την τελευταία επιστολή του που ολοκληρώνει τη ρήξη, τον κατηγορεί ότι είναι «ένας άνθρωπος εγωιστής και άπληστος[19]».

Αντιθέτως, η γαλλική Επανάσταση ενσαρκώνει μια ευγενή και οικουμενική αντίληψη (στην πραγματικότητα ο Κόλεριτζ στην αρχή είχε δει τον Southey σαν αυστηρό δημοκράτη, ολοκληρωτικά αφοσιωμένο στην Επανάσταση, πριν ανακαλύψει αργότερα ότι ο φίλος του δεν ήταν αντάξιός της). Ακριβώς αυτή η οικουμενικότητα της γαλλικής Επανάστασης είναι που, κατά την άποψη του Κόλεριτζ, την κάνει ένα πραγματικά αποφασιστικό γεγονός και ως προς αυτό τη διαφοροποιεί από την αμερικανική Επανάσταση. Στον *Παρατηρητή* της 27ης Απριλίου 1798, ο ποιητής παρατηρεί με οξύτητα ότι «όταν χειραφετήθηκε η Αμερική... θα ήταν δυνατό να επιχειρηθεί μια διδακτική υπόθεση ως προς την πιθανότητα ενός ισοζυγίου *Ζημιών* ή *Κερδών* στην

[18] *Complete Poletical Works*, ό.π., τ. 1, σελ. 114.
[19] *Collected Letters*, ό.π., τ. 1, σελ. 150, 171.

περίπτωση μιας μη προστατευόμενης και μη υποτελούς Ανεξαρτησίας˙ βλέπαμε το Κογκρέσο σαν μια αξιοσέβαστη ένωση εμπόρων... που γνώριζαν καλά τα άμεσα ιδιωτικά τους συμφέροντα, και ριψοκινδύνευαν για να τα βελτιώσουν. Η Γαλλία πρόσφερε ένα θέαμα εντελώς διαφορετικό. Οι μεγάλοι άνδρες της προάσπιζαν, με μια βαθιά φιλοσοφική διάθεση, τα κοινά συμφέροντα όλων των όντων των προικισμένων με πνεύμα και νομοθετούσαν για τον ΚΟΣΜΟ ολόκληρο. Παντού, οι φίλοι της Ανθρωπότητας φλέγονταν και ενθουσιάζονταν, βλέποντας το παράδειγμά τους[20]». Ο Κόλεριτζ, κατά τον ίδιο τρόπο, επικρίνει τον Τόμας Παίην, τον ριζοσπάστη ιδεολόγο της αμερικανικής επανάστασης, γιατί υποστηρίζει ένα οικονομικό σύστημα που βασίζεται στο εμπόριο και την ιδιωτική βιομηχανία[21].

Ο Ροβεσπιέρος, αντίθετα, αναβαθμίζει σε ανώτατο επίπεδο την καθαρότητα μιας οικουμενικής προοπτικής. Στην πρώτη πράξη του έργου *Η Πτώση του Ροβεσπιέρου* (γραμμένη από τον Κόλεριτζ, ενώ οι επόμενες πράξεις έχουν γραφεί από τον Southey), αυτός τον οποίο επονόμαζαν «ο Αδιάφθορος» δικαιολογεί την Τρομοκρατία με το επιχείρημα ότι η μόνη εναλλακτική λύση θα ήταν να επικαλεσθούν τη *φιλαργυρία* για να αντιμετωπίσουν τις απειλές που προέρχονταν από το εσωτερικό της Επανάστασης: «Πέστε μου, λοιπόν, ποιος θα εναντιωθεί στις εγωιστικές συνωμοσίες / Των κακούργων με καρδιά από πέτρα που δεν φοβούνται καθόλου / Εκείνον που η δύναμή του κυβερνά την αιώνια δικαιοσύνη; / Η Τρομοκρατία; ή ο χρυσός που υπονομεύει κάθε πίστη; Η πρώτη / Βαριά, αλλά το ίδιο πρόσκαιρη με το κακό που την επιβάλλει˙ / Για τον πατριώτη ελαφριά / Αφού ξέρει τις ανάγκες που τη γέννησαν / Ο άλλος μολύνει την πηγή της Επανάστασης / Βεβηλώνοντας το ρου της για όλη την

---

[20] *The Collected Works of Samuel Taylor Coleridge. 2 - The Watchman*, επιμ. L. Patton, Princeton, Princeton UP, 1970, σελ. 269.

[21] Δείτε *The Collected Works - Lectures 1795, ό.π.*, εισαγωγή, σελ. LXXVII.

αιωνιότητα: / Ποτίζοντας το Κράτος με ένα ύπουλο φαρμάκι / που όταν το διαποτίσει, ποτέ πια δεν θα σταματήσει[22]».

Στη σκέψη του νεαρού Κόλεριτζ, ο Ροβεσπιέρος και η Επανάσταση αντιτίθενται στο *Zeitgeist* ενός καπιταλιστικού κόσμου που γεννιέται. Ανακαλύπτει όμως –στην Αγγλία– έναν ορισμένο τύπο αστών, οπαδών της Επανάστασης, με κίνητρα εγωιστικά: «Περιμένουν με ανυπομονησία να καταργηθούν οι προνομιούχες κάστες... Ευχαρίστως θα κατέβαζαν οτιδήποτε είναι πιο πάνω απ' αυτούς· αλλά αλίμονο! Δεν χρησιμοποιούν την τροχαλία! Βλέπουν με βλέμμα ζηλόφθονο και καχύποπτο όσα τείνουν να βελτιώσουν και να ανυψώσουν τις τάξεις των πιο φτωχών αδελφών μας, σαν να ήταν ονειροπολήσεις!..». Πιθανώς, ο λόγος για τον οποίο ο Κόλεριτζ τείνει να ταυτίσει τους Γάλλους επαναστάτες κατ' εξοχήν με την αγνότητα και τον οικουμενισμό είναι γιατί έβλεπε από απόσταση τους πρωταγωνιστές της γαλλικής Επανάστασης (σε αντίθεση με τον Γουέρντσγουορθ, δεν επισκέφτηκε ποτέ την επαναστατημένη Γαλλία), ενώ βλέπει με άλλο μάτι τους συμπατριώτες του, που τους γνωρίζει από κοντά.

Κατά τον ίδιο τρόπο, ο Κόλεριτζ δεν φαίνεται να διακρίνει την αντίφαση ανάμεσα στο κοινωνικό του ιδεώδες και εκείνο των Ιακωβίνων. Κατά τη γνώμη του, εφόσον η ουσία του Κακού, την παρούσα στιγμή, είναι το σύστημα των ιδιοκτησιακών σχέσεων, η ουσία του ουτοπικού ονείρου είναι ο κομμουνισμός. Έτσι ο Κόλεριτζ γράφει στον Southey σχετικά με την *Παντισοκρατία*: «Από τότε που σε άφησα δεν έχω κάμει απολύτως τίποτε άλλο... παρά να ονειρεύομαι το Σύστημα χωρίς Ιδιοκτησία *(System of no Property)*[23]». Το 1802, αρκετό καιρό μετά το τέλος της «ουτοπικής του στιγμής», ο Κόλεριτζ προσπαθώντας να ορίσει το «Πιστεύω του Ιακωβίνου», διευκρινίζει με σαφήνεια ότι αυτό περιλαμβάνει την έννοια ότι κάθε πολίτης «έχει ίσο δικαί-

[22] *Complete Poetical Works*,. ό.π., τ 2, σελ. 499-500.

[23] Επιστολή της 13ης Ιουλίου 1794. *Collected Letters*, ό.π. τ. 1, σελ. 90. Ο Κόλεριτζ επινόησε ένα δεύτερο όνομα για το *Pantisocracy*: *Aspheterism*, που σημαίνει «χωρίς σφετερισμό (ιδιοκτησία)». Βλέπε *Collected Letters*, τ. 1, σελ. 84.

ωμα στην ποσότητα ιδιοκτησίας που είναι αναγκαία για να διατηρήσει τη ζωή και την υγεία του», αλλά και ότι «οποιαδήποτε ιδιοκτησία πέρα απ' αυτή δεν αποτελεί δικαίωμά του[24]...». Έχει λοιπόν συνειδητοποιήσει, σ' αυτή τη μεταγενέστερη χρονική στιγμή, ότι ο Ιακωβινισμός δεν επιδιώκει την κατάργηση, ούτε έστω την εξίσωση της ιδιοκτησίας. Αλλά τον Κόλεριτζ του 1794-1796, αυτό το χαρακτηριστικό του Ιακωβινισμού δεν τον είχε ακόμη προβληματίσει.

Για τον νεαρό ποιητή, μόνο η κατάργηση της ατομικής ιδιοκτησίας θα μπορέσει να δημιουργήσει τις προϋποθέσεις που θα επιτρέψουν στη θεμελιώδη αξία του –την ενότητα και την αδελφοσύνη των ανθρώπινων όντων, την ανθρώπινη κοινότητα– να συγκεκριμενοποιηθεί. Αλλά αυτός ο τελικός σκοπός είναι ταυτόχρονα ο σκοπός της γαλλικής Επανάστασης όσο και του ουτοπικού του προγράμματος. Στα ποιήματα που έγραψε με θέμα την *Παντισοκρατία*, η πειραματική αποικία που επρόκειτο να ιδρύσουν στις όχθες του Susquehannah είναι κατ' εξοχήν «αδιαίρετη»· ενώ στους *Θρησκευτικούς Ρεμβασμούς*,, ένας οραματιστής Κόλεριτζ προβλέπει πάλι ότι η Επανάσταση θα οδηγήσει σε μια «μεγάλη οικογένεια Αγάπης[25]».

Υπάρχουν, ωστόσο, στη συνείδηση του νεαρού Κόλεριτζ μερικά συγκεκριμένα στοιχεία μιας πιθανής ασυμβατότητας που απειλούν αυτή τη φαινομενική ταυτότητα των στόχων σε ένα γενικό επίπεδο. Εν πρώτοις, ο Κόλεριτζ εξακολουθεί να ενοχλείται από τον *αφηρημένο* χαρακτήρα της επαναστατικής ιδεολογίας· κατά τη γνώμη του, η αδελφοσύνη οφείλει να ριζώσει στη συναισθηματική σχέση και σε απτούς ανθρώπινους δεσμούς. Γράφει στον Southey ότι «η θέρμη των ιδιωτικών προσηλώσεων κάνει την αγάπη για τον άνθρωπο μια αναγκαία *συνήθεια* της ψυ-

---

[24] Την 21η Οκτωβρίου 1802, «Once a Jacobin Always a Jacobin», *The Collected Works of Samuel Taylor Coleridge. 3 - Essays on His Times in the Morning Post and the Courier*, επιμ. David V. Erdman, Πρίνστον, Princeton UP, 1978, I, σελ. 218.

[25] Δείτε *Complete Poetical Works*,, *ό.π.*, τ 1, σελ. 99, 122.

χής. Αγαπώ τον *φίλο* μου –όπως είναι– *αυτόν* και, όπως είναι ή *θα μπορούσε να είναι*, όλη την ανθρωπότητα! Η συναγωγή είναι προφανής. Η φιλανθρωπία (όπως και κάθε άλλη αρετή) είναι κάτι το *ψηλαφήσιμο* – και ο *πυρήνας* της ένα ενδόμυχο αίσθημα[26]...».

Δίπλα στη φιλία, η οικογένεια είναι ο άλλος συγκεκριμένος βασικός δεσμός που οφείλει να αποτελέσει το θεμέλιο για την γενίκευση της ανθρώπινης αδελφοσύνης. «Η οικογενειακή ευτυχία, βεβαιώνει ο Κόλεριτζ, είναι το πιο ευγενικό απ' όλα τα πράγματα αυτού του κόσμου[27]». Στη μελλοντική «παντισοκρατική» κοινότητα, οι φιλίες (συγκεκριμένα η φιλία του Κόλεριτζ και του Southey) και οι οικογενειακές ομάδες θα μπορούσαν αποτελέσουν το σημείο εκκίνησης για την ανάπτυξη της «φιλανθρωπίας».

Αλλά η Επανάσταση αποδείχθηκε εχθρός της οικογενειακής ευτυχίας και της φιλίας. Σημαντική λεπτομέρεια: Ο Κόλεριτζ, στο έργο *Η Πτώση του Ροβεσπιέρου*, που είναι μια σειρά από συζητήσεις ανάμεσα στους κυριότερους πολιτικούς ηγέτες –άνδρες– εισάγει μια γυναίκα, την Κα Ταλλιέν (στο έργο ονομάζεται Αδελαΐδα) που θρηνεί ως εξής: «Α! αυτή η νέα ελευθερία! με ποιο τίμημα / Αγοράσαμε αυτό το υποτιθέμενο αγαθό! Οι χαρές της ειρήνης / Και όλα τα θέλγητρα της ιδιωτικής ζωής, / Η πατρική φροντίδα, η μητρική τρυφερότητα, / Όλα θυσία στην άγρια κραιπάλη της Ελευθερίας». Κατόπιν αρχίζει ένα τραγούδι με το οποίο εκφράζει την επιθυμία της για «οικογενειακή γαλήνη» στην απομόνωση της εξοχής «μακριά από το θορυβώδες μίσος των επαναστατών[28]». Η Αδελαΐδα συσχετίζεται με τη συγκίνηση και την τέχνη (χάρη στο τραγούδι της) και συνιστά τη ζωή στους κόλπους της φύσης, σαν τη μόνη που μπορεί να εξασφαλίσει την ευτυχία. Ο Κόλεριτζ, αν και κατά γενικό κανόνα δεν αντιπαρα-

[26] Επιστολή της 13ης Ιουλίου 1794, *Collected Letters*, ό.π., σελ. 86.
[27] Επιστολή στις αρχές Αυγούστου 1795, *Collected Letters*, ό.π., σελ. 158.
[28] *Complete Poetical Works*,, ό.π., τ. 2, σελ. 501.

θέτει εμφανώς αυτή την κατηγορία αξιών στην Επανάσταση, αναφέρεται σ' αυτές σχετίζοντάς τες με το δικό του ουτοπικό πρόγραμμα.

Έτσι, η *Παντισοκρατία* θα ήταν μια αγροτική κοινωνία όπου το ένα μέρος της ημέρας θα ήταν αφιερωμένο στις αγροτικές εργασίες και ένα άλλο μέρος σε μια ήρεμη επικοινωνία με τη φύση. Θα ήταν ένα μέρος όπου όχι μόνο «γαληνεμένη η Αρετή θα περιδιαβαίνει αμέριμνη» αλλά επίσης όπου «χορεύοντας ροντό[29] στο σεληνόφως /οι μαγεμένες νεράιδες των παθών θα πλέκουν μια ιερή μαγεία[30]». Και στη δεύτερη έκδοση της *Μονωδίας του για το θάνατο του Chatterton* (1794), ο Κόλεριτζ φαντάζεται ότι αν βρισκόταν ακόμα στη ζωή, ο ποιητής-θύμα της κοινωνίας, θα διάλεγε μάλλον την *Παντισοκρατία* και όχι την αυτοκτονία[31]. Κατά συνέπεια, οι ρομαντικές αξίες της φύσης, του αισθήματος, της φαντασίας, της μαγείας, αποτελούν στο σύνολό τους, συστατικό στοιχείο των προσωπικών ουτοπικών οραμάτων του Κόλεριτζ.

Το ίδιο συμβαίνει με τη νοσταλγία ενός προκαπιταλιστικού παρελθόντος: Η *Παντισοκρατία* οφείλει να είναι επιστροφή στον πρωτόγονο αγροτικό κομμουνισμό – αλλά σε υψηλότερο επίπεδο. Ο Κόλεριτζ έγραψε στο έργο *The Friend* ότι αυτή «όφειλε να συνδυάζει την αθωότητα της πατριαρχικής εποχής με τις γνώσεις και την αυθεντική εκλέπτυνση του ευρωπαϊκού πολιτισμού[32]». Για τον Κόλεριτζ, η ουτοπία φέρνει στο νου τη χρυσή εποχή που περιγράφει ο «μύθος της βροχής που τρελαίνει» και τον οποίο διηγήθηκε σε μια διάλεξη τον Ιούνιο του 1796. Αυτός ο μύθος αντανακλά τη βαθιά απογοήτευση του Κόλεριτζ ακριβώς την εποχή που έγινε η διάλεξη: Μετά την Πτώση του Χρυσού αιώνα, με την έλευση της ατομικής ιδιοκτησίας και του εμπορίου –γε-

---

29 Τραγούδι του Μεσαίωνα, για σόλο φωνή, με χορωδιακό ρεφραίν.

30 Ο.π., τ. 1, σελ. 69.

31 Ο.π., σελ. 130.

32 Αναφέρεται στο *The Political Thought of Samuel Taylor Coleridge*, ό.π., σελ. 35.

γονός που συμβολίζεται με μια καταρρακτώδη βροχή–, «οι άνθρωποι δεν καταλάβαιναν πια τη λέξη *δικό μας*». Τον μόνο άνθρωπο που τη θυμόταν και νοσταλγούσε τον χαμένο παράδεισο (γιατί είχε προφυλαχθεί από τη βροχή) τον θεωρούσαν τρελό· τον λιθοβόλησαν «ώσπου ο προφήτης, φοβισμένος, κουράστηκε να είναι σοφός και, βλέποντας μια ποσότητα βροχής που είχε μείνει σ' ένα λάκκο, πήδηξε μέσα και βγήκε από κει τόσο τρελός και τόσο κακός που το πλήθος ολόκληρο τον εξέλεξε ιερέα και κυβερνήτη του[33]».

Παρακάτω, στην ίδια διάλεξη, ο Κόλεριτζ βεβαιώνει ότι ο Ιησούς απαγόρευσε «κάθε ιδιοκτησία» και δίδαξε «ότι η συσσώρευση αγαθών είναι ασυμβίβαστη με... τη Σωτηρία». Οι πρώτοι μαθητές του, όπως και αυτοί που «προσηλυτίσθηκαν αμέσως», κατάλαβαν και εφάρμοσαν αυτή την εντολή: «Στις Πράξεις II, 44, 45 διαβάζουμε: "Και όλοι όσοι πίστεψαν, συγκεντρώθηκαν και είχαν όλα τα πράγματα κοινά – και πούλησαν τις ιδιοκτησίες και όλα τα αγαθά τους και τα έδωσαν σε κείνους που τα είχαν ανάγκη". Αλλά αυτό το μέρος του χριστιανικού δόγματος που στην ουσία αποτελεί σχεδόν το σύνολό του, ύστερα από λίγο καιρό διαβρώθηκε[34]...» Έτσι, για τον Κόλεριτζ, ο χαμένος παράδεισος ξαναβρίσκεται και στις πρώτες χριστιανικές κοινότητες.

Αυτή η νοσταλγία μερικές φορές συνδέεται με την Επανάσταση, όπως στο απόσπασμα των *Θρησκευτικών Ρεμβασμών* όπου ο ποιητής τρέφει ένα όραμα «για τα ευωδιαστά περιβόλια μιας Γης που ξανάγινε Παράδεισος (*reparadis'd*)»[35]. Εντούτοις, οι πιο χαρακτηριστικές ρομαντικές θεματικές μοιάζουν πολύ πιο χαμηλόφωνες όταν αναφέρεται στην Επανάσταση, παρά όταν περιγράφει το προσωπικό του ουτοπικό όραμα. Αυτό σημαίνει

---

[33] *Collected Works - Lectures 1795, ό.π.*, σελ. 215. Ο μύθος, όπως τον διηγείται ο Κόλεριτζ, είναι εμπνευσμένος από ένα έργο του ποιητή του 18ου αιώνα, B. Stay που έγραφε στα Λατινικά.

[34] *Ό.π.*, σελ. 226, 229.

[35] *Complete Poetical Works, ό.π.*, τ 1, σελ. 123.

ότι –κατά ένα τρόπο αναμφιβόλως ασυνείδητο ή ημισυνειδητό– η σχέση ανάμεσα στην Επανάσταση και τις ουτοπικές επιδιώξεις του Κόλεριτζ εξακολουθούσε παρ' όλα αυτά να παραμένει προβληματική.

Ο Κόλεριτζ έμεινε πιστός στην Επανάσταση, σε πείσμα κάθε αντιξοότητας, μέχρι που, σαν συνέπεια των εξελίξεων, το ποτήρι ξεχείλισε. Σ' ένα ποίημα, δημοσιευμένο στον *Παρατηρητή*, τον Μάρτη του 1796, επανέρχεται στην αισιοδοξία των *Θρησκευτικών Ρεμβασμών*, αλλά με εκφράσεις που φανερώνουν ότι πέρασε μια σκληρή δοκιμασία (στο άρθρο, όπου βρίσκεται καταχωρημένο το ποίημα, ο Κόλεριτζ αναγνωρίζει: «Στις στιγμές της ηρεμίας μου, έχω την πιο ακλόνητη πεποίθηση ότι όλα συμβάλλουν, από κοινού, για το Καλό. Όμως αλίμονο! Αυτή η πορεία μου φαίνεται πολύ επίπονη και ανεξιχνίαστη[36]»).

Τον επόμενο μήνα συνέβη η μεταστροφή. Βαθειά ταραγμένος από την ανάγνωση της αλληλογραφίας ανάμεσα στους εκπροσώπους της βρετανικής κυβέρνησης και το Διευθυντήριο, που δημοσιεύθηκε στις αγγλικές εφημερίδες στα μέσα Απριλίου, ο Κόλεριτζ συνέταξε μια «Παραίνεση προς τους Γάλλους νομοθέτες» που δημοσιεύθηκε μερικές εβδομάδες αργότερα στον *Παρατηρητή*. Αυτή η αλληλογραφία αποκάλυπτε πράγματι στον Κόλεριτζ ότι οι Γάλλοι είχαν απορρίψει τις προτάσεις ειρήνης των Άγγλων και είχαν αρνηθεί να εγκαταλείψουν τις κυριότερες εδαφικές κατακτήσεις τους. Πράγμα που αποδείκνυε ότι οι Γάλλοι δεν εκινούντο πλέον από τα συμφέροντα της ανθρωπότητας στο σύνολό της, αλλά περισσότερο από αυτό που αποκαλούσε «φιλοδοξία», δηλαδή από το περιορισμένο συμφέρον και την εξύμνηση ενός έθνους και μόνο[37].

Αυτή η απώλεια των ψευδαισθήσεων, απέναντι στη Γαλλία, είναι ανάλογη με εκείνη που ο Κόλεριτζ είχε ήδη δοκιμάσει τον περασμένο χρόνο, σε ατομικό επίπεδο, στη σχέση του με τον φί-

---

[36] *Ό.π.*, σελ. 148.

[37] *Collected Works – The Watchman*, *ό.π.*, σελ. 272.

λο του Southey. Αν η Γαλλία είχε απαρνηθεί την οικουμενική αποστολή της για να γίνει κατά κάποιο τρόπο «εγωίστρια», δεν μπορούσε πια να αποτελεί τον φορέα της ουτοπίας. Δεν υπήρχε πια καμιά εγγύηση ότι η «η επίπονη και ανεξιχνίαστη πορεία» θα κατέληγε στην έλευση του χιλιαστικού οράματος. Αν και το άρθρο του *Παρατηρητή* δεν εξωθούσε εμφανώς τα πράγματα τόσο μακριά, περιείχε εν σπέρματι το μήνυμα του *France: An Ode* – που γράφτηκε δυο χρόνια αργότερα.

Τη στιγμή της έκδοσης της «Παραίνεσης...» δεν απέμεναν στον *Παρατηρητή* παρά μόνο λίγες εβδομάδες ζωής. Όταν έπαψε να εκδίδεται, ο Κόλεριτζ γνώρισε μια περίοδο αμφιβολιών και σιγά-σιγά μετακινήθηκε προς ένα σύνολο νέων θέσεων. Μετά το 1798, το ζήτημα της γαλλικής Επανάστασης έχει λυθεί οριστικά: μεταβάλλεται σε κάτι το αποτρόπαιο. Και αναζητώντας ένα φορέα που θα μπορούσε να συμπληρώσει το κενό που άφησε εκείνη, ο Κόλεριτζ στρέφεται προς την ίδια την κοινωνική δύναμη που είχε νικήσει η Επανάσταση: την αριστοκρατία. Αλλά για ένα χρονικό διάστημα, σχετικά σύντομο –το οποίο υπήρξε ωστόσο εξαιρετικά έντονο και γόνιμο–, ο ενθουσιασμός για τη γαλλική Επανάσταση και ο ρομαντικός ουτοπισμός είχαν συντηχθεί σε μια εκρηκτική παρόρμηση.

2. Ρομαντισμός και βιομηχανική επανάσταση: η κοινωνική ανάλυση του Τζον Ράσκιν

Ο Τζον Ράσκιν –κριτικός τέχνης, καθηγητής σχεδίου και ιστορίας της τέχνης, δοκιμιογράφος και ομιλητής που πραγματευόταν στις διαλέξεις του τα πιο διαφορετικά θέματα, ένας από τους μεγάλους «σοφούς» της βικτοριανής εποχής– είναι πιθανότατα ένα από τα πρόσωπα-κλειδιά του αγγλοσαξονικού ρομαντισμού· γιατί, σε μια στιγμή ιδιαίτερα σημαντική για την ανάπτυξη της νεωτερικότητας, υπήρξε υποδειγματικός μάρτυρας της εποχής του και ένας σύνδεσμος όχι μόνο ανάμεσα σε πολλές γενιές, αλλά επίσης ανάμεσα σε πολιτισμική και την οικονομική κριτική, ανά-

μεσα σε αισθητική και κοινωνική διαμαρτυρία. Η λογοτεχνική του σταδιοδρομία εκτείνεται από τα μέσα του 19ου αιώνα έως τη δεκαετία του 1880, σε ίση σχεδόν απόσταση ανάμεσα στις απαρχές του ρομαντισμού και την εποχή μας, και αντιστοιχεί *grosso modo* στην περίοδο του *θριάμβου* –στη χώρα όπου αναπτύχθηκε πολύ πρώιμα και με τη μέγιστη δύναμη στην αρχή– του βιομηχανικού και καπιταλιστικού συστήματος.

Αυτή η περίοδος, που ακολουθεί το χαρτιστικό κίνημα και προηγείται της εποχής των σοσιαλιστικών κινημάτων του τέλους του αιώνα, αποτελεί μια στιγμή (σχετικής) σταθεροποίησης του συστήματος, στη διάρκεια της οποίας ελάχιστα αμφισβητείται και μπορεί να φαντάζει ακλόνητο, εντούτοις οι ολέθριες συνέπειές του για το σύνολο του ανθρώπινου περιβάλλοντος γίνονται αισθητές με τρόπο ολοένα και πιο καθολικό: ο βιομηχανικός καπιταλισμός επικεντρωμένος, στην αρχή προπάντων, στις *πόλεις*, εισβάλει εφεξής βίαια και στην *ύπαιθρο*, αναπλάθοντας το αγγλικό τοπίο κατ' εικόνα του.

Σε αυτή λοιπόν τη στιγμή της ωρίμανσης των τάσεων της νεωτερικότητας, η σκέψη του Ράσκιν μεταβάλλεται σε ένα πολυσύχναστο σταυροδρόμι στην αγγλική παράδοση της ρομαντικής κριτικής του νεώτερου πολιτισμού. Από το ένα μέρος οικειοποιείται την παλαιότερη ρομαντική παράδοση· από το άλλο, η ζωή και το έργο του επηρεάζουν αποφασιστικά τους καλλιτέχνες, τους συγγραφείς και τα σύγχρονα κινήματα ρομαντικών τάσεων με τα οποία συνδέεται στενά· τέλος, η επιρροή του στους μεταγενέστερους θα φθάσει έως τον 20ό αιώνα.

Από τον ρομαντισμό των αρχών του 19ου αιώνα, ιδιαίτερα από τον Γουέρντσγουωρθ, ο Ράσκιν αντλεί ορισμένα από τα αισθήματά του απέναντι στη φύση· είναι ο ποιητής τον οποίο αναφέρει περισσότερο από κάθε άλλον στο μεγάλο έργο του κριτικής της τέχνης, *Modern Painters*[38]. Επίσης, εκεί βρίσκει την πη-

[38] Δείτε G. Hough, *The Last Romantics*, Λονδίνο, Gerald Duckworth, 1949, σελ. 30.

γή έμπνευσής της η κοινωνική του φιλοσοφία (γνωρίζουμε, για παράδειγμα, ότι, κατά τη νεότητά του, είχε διαβάσει το έργο του Robert Southey, *Colloquies on the Progress and Prospects of Society*[39]).

Αλλά, χωρίς αμφιβολία, τον μεγαλύτερο θαυμασμό γι' αυτή τη γενιά των ρομαντικών, ένιωθε για τα ιστορικά μυθιστορήματα του Γουόλτερ Σκοτ η μεγαλύτερη αρετή του οποίου, κατά τον Ράσκιν, ήταν ότι με την τέχνη του έκανε να *ξαναζούν* –με την έννοια ότι αναδείκνυε την έκδηλη ζωτικότητά τους– προνομιούχες στιγμές του παρελθόντος.

Από τους συγγραφείς που ήρθαν λίγο αργότερα, θαύμαζε επίσης ιδιαίτερα τα μυθιστορήματα του Ντίκενς, για τη σατυρική εικόνα της κοινωνίας της εποχής του και ιδιαίτερα το *Hard Times (Τα δύσκολα χρόνια)* για το οποίο ο Ράσκιν έχει τη γνώμη ότι «από πολλές απόψεις είναι το μεγαλύτερο έργο που έγραψε[40]». Αλλά η ουσιαστική επιρροή που δέχθηκε ο Ράσκιν έρχεται απ' αλλού: από τον Καρλάιλ, τον μόνο από τους προγενεστέρους του με τον οποίο ταυτιζόταν στο ακέραιο και τον οποίο σεβόταν χωρίς την παραμικρή επιφύλαξη. Γιατί έκρινε αυστηρά –προπάντων αργότερα– αυτό που στο έργο του Ντίκενς θεωρούσε τελικά ως αποδοχή του σύγχρονου τρόπου ζωής. Έγραψε μάλιστα, σε μια επιστολή, όταν πέθανε ο μυθιστοριογράφος: «Ο Ντίκενς υπήρξε ένας καθαρός νεωτεριστής – είναι ο κατ' εξοχήν αρχηγός του κόμματος της σφυρίχτρας της ατμομηχανής (*the steam-whistle party*)... Ο ήρωάς του είναι ουσιαστικά ο σιδηρο-

[39] Βλέπε N. Shrimpton, «"Rust and Dust": Ruskin's Pivotal Work», στο *New Approaches to Ruskin: Thirteen Essays*, επιμ. R. Harrison, Λονδίνο, Routledge & Kegan Paul, 1981, σελ. 52.

[40] J. Ruskin, *Unto this Last and Other Writings*, εκδ. C. Wilmer, Λονδίνο, Penguin, 1985, «Unto this Last», σελ. 171. Ο Ράσκιν, εντούτοις, αποδοκιμάζει τη χρήση της καρικατούρας στα *Δύσκολα χρόνια* όπως και σε άλλα μυθιστορήματα του Ντίκενς· πιστεύει ότι η γελοιογραφική μορφή των χαρακτήρων δεν επιτρέπει σε μερικούς αναγνώστες να αναγνωρίζουν την αλήθεια που μεταδίδουν τα μυθιστορήματα σε όλο το βάθος της.

βιομήχανος (*ironmaster*)· παρά τα *Δύσκολα Χρόνια*, τροφοδοτούσε με την επιρροή του κάθε τι που θα τα έκανε (δηλαδή τα «δύσκολα χρόνια» του τίτλου) ακόμη πιο σκληρά –την τάση για αναταραχή σε όλες τις κοινωνικές τάξεις, τη μανία του ανταγωνισμού των επιχειρήσεων και τη δυσπιστία απέναντι στους ευγενείς και τον κλήρο[41]».

Αυτή η κρίση –διατυπωμένη το 1870– μπορεί να φαίνεται υπερβολική αλλά αποκαλύπτει ακριβώς την ακραία *αδιαλλαξία* της οπτικής του Ράσκιν. Δέκα χρόνια αργότερα, ο Ράσκιν με τον ίδιο τρόπο έκρινε ότι ακόμη και ο πολυαγαπημένος του Σκοτ είχε εν μέρει διαβρωθεί από τις «σύγχρονες συνθήκες της επέκτασης του εμπορίου που εκείνη την εποχή βρισκόταν στις απαρχές του αλλά αναπτυσσόταν με γοργό ρυθμό. Υπάρχουν ολόκληρα αποσπάσματα, ακόμη και στα καλύτερα μυθιστορήματά του, που γεμίζουν στολίδια ώστε να γίνουν αρεστά στα γούστα που απεχθανόταν[42]». Μόνο ο Καρλάιλ απέφυγε το κατηγορητήριο, γιατί μόνο ο Καρλάιλ εξεδήλωνε μια αντίθεση προς τη νεωτερικότητα το ίδιο βίαιη, αναμφισβήτητη και απόλυτη, όπως και ο ίδιος ο Ράσκιν.

Ο Ράσκιν διάβασε το έργο του Καρλάιλ, *Past and Present* (1843) –πεμπτουσία του ρομαντικού οράματος, που αντιπαραθέτει ένα παρόν υποβαθμισμένο από τη μηχανοκρατία και τον «μαμμωνισμό» (τη θρησκεία του Θεού-Χρήμα) σε μια μοναστική κοινότητα του μεσαιωνικού παρελθόντος–, αμέσως μετά την πρώτη δημοσίευσή του (που έγινε σχεδόν ταυτοχρόνως με τη ανάγνωση των *Colloquies* του Southey, αλλά ο Καρλάιλ είχε πάνω του μια ασύγκριτα πιο σημαντική επίδραση). Σχεδόν τριάντα χρόνια αργότερα συνιστούσε στους αναγνώστες του να «αποστηθίσουν» τον τρίτο τόμο του *Past and Present*, στον οποίο

---

[41] Επιστολή στον C.E. Norton, που αναφέρεται στο N. Shrimpton, «Rust and Dust», *ό.π.*, σελ. 61-62.

[42] «Fiction, Fair and Foul» (1880-1881) στο *The Genius of John Ruskin: Selection from his writings*, επιμ. J.D. Rosenberg, Λονδίνο, Routledge & Kegan Paul, 1963, σελ. 441.

παρατίθεται λεπτομερειακά η κριτική του Καρλάιλ για τη σύγχρονη ζωή[43]. Γενικότερα, σε άλλες στιγμές, αναφέρει ότι ο Καρλάιλ «υπήρξε ο μεγαλύτερος από τους Άγγλους στοχαστές μας», και ότι σε μερικά από τα βασικά βιβλία του (ανάμεσα σ' αυτά και το *Past and Present*) περιλαμβάνονται όλα όσα «είναι ανάγκη να ειπωθούν[44]». Είναι, λοιπόν, αδύνατο να υπερεκτιμηθεί η σημασία του για τον Ράσκιν.

Όσο για την επιρροή του ίδιου του Ράσκιν, υπήρξε τεράστια, και εγκαινιάστηκε με το σύγχρονο καλλιτεχνικό και φιλολογικό κίνημα των «προραφαηλιτών», κίνημα που χαρακτηριζόταν αφ' ενός από την εστίαση στη φύση και αφ' ετέρου από την επιστροφή στο ύφος, τη θεματική, την ατμόσφαιρα και τα θρησκευτικά συναισθήματα του Μεσαίωνα και των αρχών της Αναγέννησης. Η μελέτη των έργων του Ράσκιν υπήρξε αποφασιστική για την εκπόνηση του προγράμματος του «P.R.B. (*Pre-Raphaelite Brotherhood*: η Αδελφότητα των Προ-ραφαηλιτών), όπως ονόμασαν το κίνημά τους οι ιδρυτές William Holman Hunt, John Everett Millais, Dante Gabriel Rosseti· κατόπιν δε, η ενεργός υποστήριξη του Ράσκιν βοήθησε την ομάδα να επιβληθεί. Αλλά η σχέση του Ράσκιν με τους προ-ραφαηλίτες δεν ήταν μονόπλευρη: χωρίς αμφιβολία, και αυτοί με τη σειρά τους επηρέασαν σημαντικά τον Ράσκιν[45].

Ο άλλος πόλος που επηρέασε τον Ράσκιν ήταν ο Ουίλλιαμ Μόρρις, και εν μέρει μέσω αυτού συνέχισε ο Ράσκιν να ασκεί κάποια επιρροή στον 20ό αιώνα. Στο τέλος αυτού του κεφαλαίου, θα αναφερθούμε στην επιρροή του Ράσκιν στους μεταγενέστερους.

---

[43] J. Ruskin, *Fors Clavigera* (1871), στο *Unto this Last...*, *ό.π.*, σελ. 314.

[44] *Ό.π.*, *The Crown of Wild Olive and The Cestus of Aglaia*, Λονδίνο, J.M. Dent (S. d), σελ. 87 & A. Lee, «Ruskin and Political Economy: Unto this Last», *ό.π.*, στο *New Approaches to Ruskin*, σελ. 75.

[45] Σχετικά με τις σχέσεις ανάμεσα στον Ράσκιν και την «P.R.B.», βλέπε G. Hough, *The Last Romantics*, *ό.π.*, κεφ. 2.

Μελετώντας τον Ράσκιν, πρέπει, πριν απ' όλα, να επισημάνουμε τη βαθειά ενότητα του έργου του, ενότητα που εκτείνεται σε μισό σχεδόν αιώνα, και αυτό παρά τις φαινομενικές αντιφάσεις. Ο Ράσκιν, ο ίδιος, είναι αυτός που εγκαινίασε την ιδέα, αρκετά διαδεδομένη μέχρι πρόσφατα, μιας ριζικής τομής ανάμεσα στο έργο του αισθητικής κριτικής των δεκαετιών '40 και '50, και το «προφητικό» έργο της κοινωνικής κριτικής των δεκαετιών '60, '70 και '80. Σε μια διάλεξη του 1877, παρουσιάζει το έτος 1860, με την περιοδική δημοσίευση των δοκιμίων του *Unto this Last* (*Μέχρις αυτό το τελευταίο*, που επανεκδόθηκε το 1862 υπό τη μορφή βιβλίου), ως τη μεγάλη στροφή της ζωής του[46]. Ο Charles Eliot Norton, Αμερικανός πανεπιστημιακός και προσωπικός φίλος του Ράσκιν, τοποθετεί αυτή τη στροφή τρία χρόνια νωρίτερα, με την έκδοση του πρώτου βιβλίου του που είχε ως κεντρικό θέμα τις κοινωνικές και οικονομικές όψεις του καλλιτεχνικού φαινομένου: ***The Political Economy of Art*** (*Η Πολιτική Οικονομία της Τέχνης*, 1857)[47].

Άλλες βαθιές και αιφνίδιες αλλαγές φαίνεται να συντελέσθηκαν στον τομέα των θρησκευτικών πεποιθήσεων του Ράσκιν: κατά δική του ομολογία, υπέστη το 1858 ένα είδος «*unconversion*» (απώλεια πίστης) που, μετά από μια δεκαπενταετία, τη διαδέχτηκε μια δεύτερη εμπειρία που τον βοήθησε να ξαναβρεί την πίστη του. Και ως προς αυτό διακρίνουμε δύο διαφορετικούς Ράσκιν: τον ένθερμο θρησκευόμενο της αρχής και του τέλους της σταδιοδρομίας του και τον άθεο, όπως ισχυρίζεται ότι υπήρξε, σε μια συνομιλία του με τον προ-ραφαηλίτη Holman Hunt, τη δεκαετία του '60[48]. Επί πλέον, εκτός από αυτές τις ρήξεις, συχνά καταλογίζεται στον Ράσκιν μια κάποια γενική έλλειψη συ-

---

[46] Βλέπε N. Shrimpton, «Rust and Dust», *ό.π.*, σελ. 51.

[47] J. Ruskin, *A Joy for Ever (And its Price in the Market)*, Νέα Υόρκη, Maynard, Merrill & Co., 1984, εισαγωγή του C.E. Norton, σελ. V.

[48] Βλέπε G. Leroy, *Perplexed Prophets: Six Nineteenth-Century British Authors*, Φιλαδέλφεια, Univ. of Penn Press, 1953, κεφ. 4, «John Ruskin», σελ. 87.

νοχής: αντιμετωπίζουμε, λένε, ένα στοχαστή μη συστηματικό, ταλαντευόμενο και αντιφατικό σε πολλές από τις επιμέρους κρίσεις του, σε σημείο ώστε, κατά τη γνώμη τουλάχιστον ενός σχολιαστή, «να μπορούμε να βρούμε μέσα στο έργο του όλες σχεδόν τις απόψεις[49]».

Ωστόσο, αν και δεν μπορούμε βέβαια να αρνηθούμε μια εξέλιξη του Ράσκιν σε ένα πλήθος επιπέδων, ούτε την ύπαρξη παραλλαγών και αντιφάσεων στις θέσεις του, δεν παύει να είναι αλήθεια ότι, μ' ένα τρόπο πιο θεμελιώδη, ο άνθρωπος και το έργο του παρουσιάζουν μια αξιοσημείωτη ενότητα. Αρχικώς, σε ό,τι αφορά τη θρησκευτική διάσταση, εκτός από μια πραγματική απώλεια πίστης στο τέλος της δεκαετίας του '50, ο Ράσκιν συνέχισε να διατυπώνει τη σκέψη του μέσα στο πλαίσιο της προγενέστερης θρησκευτικότητάς του, παραθέτοντας ανελλιπώς βιβλικά κείμενα και αναφερόμενος σ' αυτά «ως εάν» η πίστη του να είχε παραμείνει ανέπαφη· σε τέτοιο σημείο που, αν δεν ήταν γνωστό ότι είχε χάσει την πίστη του, η ανάγνωση πολλών από τα κείμενα της περιόδου του «αθεϊσμού» θα έπειθε μάλλον για το αντίθετο (πρέπει, εξάλλου, να προσθέσουμε πως δεν έχει αποδειχθεί ότι ο Ράσκιν είχε χάσει ποτέ *ολοκληρωτικά* την πίστη του).

Καθ' όλη, λοιπόν, τη διάρκεια της φιλολογικής του σταδιοδρομίας, ο Ράσκιν εκφράζεται με το ίδιο ιουδαιο-χριστιανικό ιδίωμα. Τις περιόδους της πίστης του στον Θεό αλλά ακόμα και εκείνες που δεν πίστευε πια (ή τουλάχιστον περνούσε μια πνευματική κρίση), η θρησκεία αναδεικνύεται ως μια σταθερά της σκέψης του και όχι μόνο ως η γλώσσα της έκφρασης των ιδεών του. Και αυτή η αληθινή θρησκεία του Ράσκιν, που υπερβαίνει την πίστη ή την μη πίστη στα δόγματα της Εκκλησίας, είναι, θα μπορούσαμε να πούμε, εκείνη της *ανθρωπότητας-μέσα-στη-Φύση*: εκεί εδράζεται γι' αυτόν το αληθινά ιερό, ένα ιερό σεβα-

---

[49] *Στο ίδιο*, σελ. 98.

στό στο παρελθόν, κηλιδωμένο τώρα, αλλά με τη δυνατότητα να υπάρξει και πάλι στο μέλλον.

Όσο για το πέρασμα από την αισθητική στην κοινωνική κριτική, πρόκειται μάλλον για μετατόπιση του τόνου ή έστω για μια διαφορετική γωνία προσέγγισης, με αφετηρία μια και μοναδική προβληματική, και όχι για την πλήρη αντικατάσταση μιας προβληματικής από μια άλλη. Το ουσιώδες πρόβλημα που θέτει πάντα ο Ράσκιν στον εαυτό του είναι εκείνο της πραγμάτωσης της αληθινής ανθρώπινης αξίας (η ανθρωπότητα-μέσα-στη-Φύση) και οι προϋποθέσεις που θα την κάνουν δυνατή. Και αυτή η αληθινή αξία είναι ταυτόχρονα και αξεδιάλυτα αισθητική και ηθικο-κοινωνική. Γιατί, αυτό που χαρακτηρίζει επίσης τη σκέψη του Ράσκιν είναι η πεποίθησή του για την ενότητα του ανθρώπινου στοιχείου: οι δραστηριότητες και ιδιότητες του ανθρώπινου όντος αποτελούν μέρος ενός όλου και επομένως είναι δεμένες μεταξύ τους στενά και επιτακτικά[50].

Ο Ράσκιν, λοιπόν, έχει συνειδητοποιήσει εξ αρχής ότι η αισθητική όπως και η ηθική αποτελούν συστατικό στοιχείο του κοινωνικού συνόλου και στο όνομα των αισθητικο-ηθικών αξιών εκφράζει πρώιμα την απόρριψη της παρούσας κοινωνικής πραγματικότητας. Μια τέτοια εξέγερση διαφαίνεται ήδη στις επιστολές του 1852, οι οποίες προορίζονταν για την εφημερίδα *The Times* αλλά δεν στάλθηκαν ποτέ εξαιτίας της αντίθεσης του πατέρα του, ενοχλημένου από το ριζοσπαστικό περιεχόμενό τους[51]. Την ξαναβρίσκουμε τον επόμενο χρόνο, με διαφορετικό τρόπο, στο κεντρικό κεφάλαιο του δεύτερου τόμου του έργου *Stones of Venice* (που είναι κατά κάποιο τρόπο ο «ακρογωνιαίος λίθος» του συνολικού του έργου): «Η φύση του γοτθικού». Αλλά αυτή η κριτική της σύγχρονης κοινωνίας, στην πραγματικότητα,

---

[50] Βλέπε G. Hough, *The Last Romantics*, ό.π., σελ. 14-15. Ο Hough παραθέτει ως προς αυτό τον R.G. Collingwood, *Ruskin Philosophy*, Kendal, 1919.

[51] Βλέπε «Letters on Politics» στο *The Works of John Ruskin*, επιμ. E.T. Cook και Alexander Wedderburn, Λονδίνο, George Allen, 1904, τ. 12, σελ. 593-603· και στην εισαγωγή στον τ. 12, σελ. LXXVII-LXXXV.

ξεκινάει πολύ νωρίτερα, από την εποχή που ο Ράσκιν ήταν φοιτητής στη Οξφόρδη. Πράγματι, το 1841, έγραψε ένα φανταστικό μύθο *–The King of the Golden River (O Βασιλιάς του χρυσού ποταμού)–* που περιέχει ήδη όλη την κοινωνική κριτική, δηλαδή ολόκληρη την κοσμοαντίληψη, του Ράσκιν της ωριμότητας. O Northrop Frye δεν έχει άδικο όταν ισχυρίζεται ότι το *Unto this Last* και τα άλλα κοινωνιολογικά και οικονομικά έργα δεν είναι τίποτε άλλο παρά «σχόλια» σ' αυτό το φανταστικό έργο[52].

Με δεδομένη αυτή την ενότητα του έργου του Ράσκιν –που δεν διασπάται από την έλλειψη συνοχής και τις ανθρώπινες αμφιταλαντεύσεις του, εφόσον αυτές δεν επηρέασαν ποτέ την ουσία–, θεωρούμε προσφορότερο να πραγματευθούμε την κοινωνική του σκέψη θεματικά –ως ένα σύνολο συγκροτημένων θεμάτων– επισημαίνοντας όλα τα έργα που συνεισφέρουν ένα αξιόλογο στοιχείο για κάθε θέμα, αντί να διατρέξουμε τα κυριότερα έργα του με χρονολογική σειρά. Για τον ίδιο λόγο, αν και αναφερόμαστε προνομιακά στο δεύτερο μέρος της σταδιοδρομίας του Ράσκιν, όπου εγκύπτει πιο άμεσα και εξονυχιστικά στο κοινωνικό πρόβλημα, δεν ξεχνάμε τη σημαντική, και αναμφισβήτητα ουσιώδη, συνεισφορά της πρώτης περιόδου σ' ένα θέμα που διαπερνά όλο το έργο του.

Αν θα έπρεπε πάση θυσία (πράγμα που δεν συμβαίνει) να εντάξουμε τον Ράσκιν στην τυπολογία μας των πολιτικών του ρομαντισμού (κεφάλαιο 2) και να τον ταυτίσουμε με μία ιδιαίτερα οικογένεια κοινωνιολογικής σκέψης, θα βρισκόμασταν σε πολύ δύσκολη θέση: γιατί από την άποψη αυτή είναι δύσκολο, αν όχι αδύνατο, να τον κατατάξουμε. Πράγματι, επιβεβαιώνει απόλυτα τα χαρακτηριστικά του ρομαντισμού στο σύνολό του: το γεγονός δηλαδή ότι ο ρομαντισμός είναι πολιτικά ερμαφρόδιτος και εκδηλώνεται από το ένα άκρο του φάσματος των ιδεών ως το

[52] Στο έργο του *Anatomy of Criticism*, Πρίνστον, Princeton U.P., 1957. Βλέπε το σχόλιο στο *The King of the Golden River*, στο *Unto this Last...*, *ό.π.*, σελ. 47-48.

άλλο. Αυτός ο διφορούμενος χαρακτήρας και η πολλαπλότητα απαντούνται και στον ίδιο τον Ράσκιν.

Αυτό μπορεί να εξηγήσει τις μεγάλες αποκλίσεις ανάμεσα στις διαφορετικές εκτιμήσεις των ερμηνευτών και σχολιαστών του Ράσκιν, που τον είδαν διαδοχικά ως πρωτοφασίστα, ως οπαδό του «Κράτους-Πρόνοιας», ως μεταρρυθμιστή κ.λπ., εντάσσοντάς τον πότε στη δεξιά και πότε στην αριστερά. Αν και μια πρόσφατη ανάλυση, χωρίς να αρνείται τις άλλες πλευρές του Ράσκιν, τον θεωρεί τον πιο «αυθεντικό» Τόρυ, αντίθετα ο δραματουργός Τζωρτζ Μπέρναρντ Σω ισχυρίσθηκε ότι η μάσκα του Τόρυ έκρυβε το αληθινό του πρόσωπο, το πρόσωπο του κομμουνιστή, και ότι οι πραγματικοί κληρονόμοι του ήταν οι μπολσεβίκοι και ο Λένιν[53]!

Ο ίδιος ο Ράσκιν συντηρούσε ευχαρίστως τη σύγχυση, απολαμβάνοντας φανερά την ιδέα να ανακατεύει τα χαρτιά στις διάφορες πολιτικές αυτοπροσωπογραφίες του. Καταγόμενος από οικογένεια συντηρητική και Τόρυ, και επειδή για μεγάλο χρονικό διάστημα ήθελε να υπογραμμίζει την αλληλεγγύη του με τις απόψεις του πατέρα του, ο Ράσκιν φροντίζει στο *Unto this Last* (1860) να αποστασιοποιείται ανοικτά από τον σοσιαλισμό (τον είχαν κατηγορήσει ότι ήταν οπαδός του)· στη συνέχεια όμως εκδηλώνεται τόσο υπέρ ενός είδους σοσιαλισμού-κομμουνισμού όσο και υπέρ της ιδεολογίας των τόρυ.

Στο *Fors Clavigera* –μία σειρά από ανοικτές επιστολές προς τους «εργαζομένους» της Αγγλίας–, ο Ράσκιν, σε μια επιστολή του Ιουλίου του 1871, παρουσιάζεται ως ένας «κομμουνιστής», «πιο κόκκινος από τους κόκκινους», ενώ μόλις δύο μήνες αργότερα θα επαναλάβει με έμφαση ότι δεν είναι, και δεν υπήρξε ποτέ, τίποτε άλλο παρά ένας Τόρυ. Αλλά, σε κάθε περίπτωση,

---

[53] A. Lee, «Ruskin and Political Economy», στο *New Approaches to Ruskin*, *ό.π.*, σελ. 68-69, και B. Shaw, *Platform and Pulpit*, επιμ. Dan Laurence, Νέα Υόρκη, Hill and Wang, 1961, «Ruskin Politics» (μια διάλεξη στη Ruskin Centenary Exhibition, το 1919), σελ. 139, 143.

φροντίζει να υπογραμμίζει ότι είναι «της παλιάς σχολής». Απορρίπτει τον μοντέρνο κομμουνισμό των Γάλλων Κομμουνάρων και στρατεύεται κάτω από το λάβαρο της αρχαίας κομμουνιστικής σχολής, του Οράτιου *(sic)* και της *Ουτοπίας* του More· κατά τον ίδιο τρόπο, δεν είναι ένας Τόρυ όπως οι σύγχρονοι αλλά όπως ήταν ο Γουόλτερ Σκοτ και ο Όμηρος[54]. Καθώς ο Ράσκιν εξυμνεί ένα σοσιαλισμό κι έναν κομμουνισμό που δεν προβλέπει την κατάργηση της ατομικής ιδιοκτησίας ή την ίση κατανομή της και έναν τορυσμό που δεν θέλει να προστατέψει τα προνόμια των προνομιούχων τάξεων και δεν αναγνωρίζεται σε καμιά σύγχρονη μοναρχία, οι αντιλήψεις του δεν ανταποκρίνονται στις συνήθεις παραδοχές των όρων.

Εξάλλου, αισθανόταν πολύ πιο άνετα όταν βρισκόταν *στο αντίθετο ρεύμα* από την πλειοψηφία. Το 1851, σε μια επιστολή προς τον πατέρα του, αναφέρει τη γνώμη της γυναίκας του, σύμφωνα με την οποία «στη Γαλλία θα ήταν ένας φανατικός συντηρητικός γιατί εκεί όλοι ανήκουν στην αριστερά και στην Αυστρία αριστερός γιατί όλοι είναι συντηρητικοί» και προσθέτει: «Υποθέτω ότι ο λόγος για τον οποίο αγαπώ τόσο πολύ τα ψάρια... είναι γιατί κολυμπούν πάντα αντίθετα προς το ρεύμα. Βρίσκω ότι αυτή είναι η πιο υγιής στάση για μένα[55]». Ο Ράσκιν αρνιόταν επίσης, κατηγορηματικά, το παιχνίδι της κοινοβουλευτικής πολιτικής. Κατά τον βιογράφο του, W.C. Collingwood, φαίνεται ότι είχε πει: «Ο κ. Ντισραέλι ή ο κ. Γλάδστων δεν μου κάνουν περισσότερη αίσθηση από δυο γκάιντες που παίζουν με ατμό[56]». Δεν ψήφιζε ποτέ, δεν επιθυμούσε την επέκταση του δικαιώματος ψήφου στους εργάτες, εφ' όσον αυτό δεν θα τους

[54] Fors Clavigera, επιστολή 7 («Charitas») και επιστολή 10 («The Baron's Gate»), στο *Unto this Last...*, *ό.π.*, σελ. 294 *κ.ε.*, 306 *κ.ε.* Σε μια προσωπική επιστολή του 1886, ο Ruskin βεβαιώνει ότι είναι «σοσιαλιστής», και Τόρυ: βλέπε A. Lee «Ruskin and Political Economy», *ό.π.*, σελ. 76.
[55] *The Works of John Ruskin*, επιμ. Cook and Wedderburn, σελ. LXXIX.
[56] W.C. Collingwood, *The Life of John Ruskin*, Haughton Mifflin Co., Βοστόνη και Νέα Υόρκη, 1990, σελ. 371.

πρόσφερε τίποτε, και θεωρούσε ανώφελη κάθε μεταρρύθμιση του συστήματος.

Ίσως, ο καλύτερος τρόπος για να προσδιορίσουμε την πολιτική θέση του Ράσκιν είναι να πούμε ότι ήταν ριζοσπάστης, με την ετυμολογική έννοια του όρου, δηλαδή κάποιος που ψάχνει για τη ρίζα ενός προβλήματος και επιδιώκει τη λύση του. Είναι χαρακτηριστική η στάση του κατά τη συζήτηση μ' έναν κυβερνητικό υπουργό με θέμα τη φτώχεια: ο Ράσκιν, βλέποντας ότι ο υπουργός χαρακτήρισε μια από τις προτάσεις του «unpractical» («μη-πρακτική») σιώπησε «με τη σκέψη ότι θα ήταν μάταιο να πει σ' έναν άνθρωπο απόλυτα αφοσιωμένο στις τρέχουσες κοινοβουλευτικές υποθέσεις ότι η μόνη "πρακτική" πρωτοβουλία είναι αυτή που αγγίζει τη ρίζα του κακού...[57]». Πρέπει να κοιτάξουμε λοιπόν πέρα από τις πολιτικές ετικέτες, για να δούμε τι ήταν αυτό ακριβώς που αποτελούσε για τον Ράσκιν τη «ρίζα».

Μια αντίληψη για την ανθρώπινη ιστορία διαποτίζει και θεμελιώνει όλο το έργο του Ράσκιν: είναι η αντίληψη μιας πτώσης, ή μιας παρακμής σε σχέση με μια αρχική στιγμή πληρότητας. Στηριζόμενος τόσο στον ελληνικό μύθο όπως συνοψίζεται στον *Κριτία* του Πλάτωνα, όσο και στον μύθο της Πτώσης που ιστορείται στη Βίβλο –έχει συνειδητοποιήσει την εσώτερη ταυτότητά τους, εφόσον και οι δύο διηγούνται «την πρωταρχική τελειότητα και εν συνεχεία τον εκφυλισμό του Ανθρώπου[58]»– ο Ράσκιν διαβλέπει στην πραγματική ιστορία των ανθρώπων την αποκρυστάλλωση αυτής της τραγικής μοίρας.

Η πτώση συντελείται κατά στάδια και η αρχή του τέλους είναι το λυκόφως του Μεσαίωνα: το Κακό που κατατρώει τον παλιό κόσμο είναι το σπέρμα αυτού που θα έρθει αργότερα, γιατί «αυτό που έθεσε τέλος στη μεσαιωνική πίστη είναι η *πώληση*

---

[57] *Fors Clavigera*, επιστολή 10, στο *Unto this Last*, *ό.π.*, σελ. 312.

[58] *The Crown of Wild Olive* (1866), μια διάλεξη με τίτλο «Traffic» (1864), στο *The Genius of John Ruskin*, *ό.π.*, σελ. 293.

της άφεσης των αμαρτιών[59]». Με την Αναγέννηση αναπτύσσεται η ολέθρια χλιδή και η ματαιοδοξία των ανθρώπων (χαρακτηριστικά είναι τα αποσπάσματα για την Αναγέννηση στον τρίτο τόμο του έργου *Modern Painters*), αλλά μόνο στη σύγχρονη εποχή ολοκληρώνεται πραγματικά το τέλος: στο *Unto this Last* ο Ράσκιν καταγγέλλει την οριστική Πτώση των αγγέλων στον αιώνα της «πολιτικής οικονομίας, της βασισμένης στο εγωιστικό συμφέρον (self-interest)»[60].

Η σύγχρονη εποχή, ριζικά εκπεσούσα, προσφέρει εν τούτοις τη δυνατότητα της εξαγοράς και αυτή η ενδεχόμενη λύτρωση αποτελεί το αντικείμενο της πλοκής του μύθου στον *Βασιλιά του Χρυσού Ποταμού* (1841). Έχοντας υποπέσει στο αμάρτημα του εγωισμού και της φιλαργυρίας, τρεις αδελφοί βρίσκονται διωγμένοι από μια κοιλάδα που μοιάζει με τον κήπο της Εδέμ, αλλά, από σφάλμα των δύο εξ αυτών, έχει μεταβληθεί σε έρημο. Η αγνότητα όμως του τρίτου αδελφού την κάνει τελικά να ξανανθίσει: «Και έτσι η Κοιλάδα του Θησαυρού έγινε και πάλι ένας κήπος και η κληρονομιά, που χάθηκε από την αναλγησία, κερδήθηκε και πάλι από την αγάπη[61]».

Ο επίγειος παράδεισος του διηγήματος παριστάνεται κυρίως σαν ένας τόπος όπου ο άνθρωπος ζει σε αρμονία με τη Φύση και αυτή η αρμονία είναι χωρίς αμφιβολία μια από τις σημαντικότερες όψεις εκείνου που έχει χαθεί. Ο Ράσκιν, στην αυτοβιογραφία του, *Praeterita* (1885-1889), αναπολεί την πρώτη φορά που αντίκρισε τις Άλπεις σαν «μια ευλογημένη είσοδο στη ζωή» και βεβαιώνει πως η οροσειρά που πρόβαλε τότε μπροστά του του φάνηκε σαν «τα ορατά τείχη της χαμένης Εδέμ[62]». Αλλά η νο-

---

[59] *Στο ίδιο*, σελ. 285, η υπογράμμιση δική μας.

[60] J. Ruskin, *Unto this last*, *ό.π.* σελ. 222.

[61] *Στο ίδιο*, σελ. 70.

[62] Βλέπε J.L. Spear, *Dreams of an English Eden: Ruskin and his Tradition in Social Criticism*, Νέα Υόρκη, Columbia UP., 1984, σελ. 14-15. Ο Spear συνοδεύει αυτό το κείμενο με μια ακουαρέλα (αντίγραφο στη σελ. 15) που ζωγράφισε ο Ράσκιν το 1866 με τον τίτλο *Αυγή στο Νωσατέλ*.

σταλγία του Ράσκιν προσανατολίζεται και σε ιστορικές περιόδους: ο θαυμασμός του στρέφεται τόσο προς την Ελλάδα της αρχαιότητας (ιδιαίτερα τις απαρχές της: την «ομηρική» εποχή και τη Σπάρτη στο απόγειό της) και του μύθου (στην Αθήνα του βασιλιά Θησέα και στη μυθική νήσο της Ατλαντίδος) όσο και προς τον γοτθικό Μεσαίωνα (που περιλαμβάνει αυτό που θα αποκαλούσαμε σήμερα πρώτη Αναγέννηση)[63].

Ο Ράσκιν μερικές φορές ανατρέχει και σε κάποιες ευτυχισμένες κοινότητες λιγότερο απομακρυσμένων εποχών, όψιμες επιβιώσεις ενός παρόμοιου πνεύματος: αναπολεί ιδιαίτερα την πατριά των ληστών στα σκοτσέζικα *Highlands* και την αγροτική οικογένεια της συνοριακής Σκοτίας (είναι φανερό ότι η έμπνευση προέρχεται από τα μυθιστορήματα του Σκοτ). Και ακόμη το πνεύμα της παιδικής ηλικίας που επιβιώνει μέσα μας και διατηρεί τα υπολείμματα μιας χαμένης πληρότητας (μια ηχώ του Γουέρντσγουωρθ): με μια εκπληκτική φράση –που πολύ δύσκολα μεταφράζεται–, ο Ράσκιν, σε μια από τις διαλέξεις του, καλεί τους ακροατές «να αφήσουν τον εαυτό τους να κυλήσει προς τα πίσω (*slide back*) μέχρι το λίκνο τους, γιατί η πορεία προς τα εμπρός έχει κατεύθυνση τον τάφο[64]».

Οι ιστορικές στιγμές όπου εστιάζεται η νοσταλγία έχουν πολλά κοινά στοιχεία. Πρώτα, τη μέθεξη του ανθρώπου στη φύση, νοούμενη ως ένα σύμπαν εμψυχωμένο από υπερφυσικές ή θείες παρουσίες. Για παράδειγμα, στον τρίτο τόμο του *Modern Painters* (1856), υπάρχει μια εκτεταμένη συζήτηση πάνω στην ομηρική αντίληψη της κατοικημένης από τους θεούς Φύσης· και αλλού μπορούμε να διαβάσουμε ότι, την εποχή της «γοτθικής σχολής της Πίζας», ο ουρανός ήταν «ιερός», τόπος «όπου κάθε σύννεφο που περνούσε ήταν κυριολεκτικά το άρμα ενός αγγέ-

[63] Ο Ράσκιν επιμένει σ' αυτή τη διττή αναφορά στο *The Two Paths*, Νέα Υόρκη, Jhon Wiley and Sons, 1885, σελ. 85-86.

[64] Στη διάλεξη «Work»: *The Crown of Wild Olive & The Cestus of Aglaia*, σελ. 46-47.

λου[65]». Συνεπώς, ο κόσμος αυτών των χαμένων κοινωνιών είναι πριν απ' όλα ένας *μαγεμένος* κόσμος.

Αυτή η μαγεία του κόσμου διεγείρει τις δημιουργικές δυνατότητες της φαντασίας, που αποτελούν με τη σειρά τους την πηγή της μεγάλης Τέχνης. Γιατί, για τον Ράσκιν, μόνο από μια ευγενή αντίληψη της οικουμένης μπορεί να προκύψει ευγενής Τέχνη. Στην πρώτη θέση ανάμεσα στα χαρακτηριστικά που ο Ράσκιν αποδίδει σ' αυτή την κορωνίδα της Τέχνης, τη γοτθική (θεμελιωμένη στη μη αλλοτριωμένη εργασία των τεχνιτών), βρίσκεται η συμπάθεια με τη φύση και η πλησμονή της φαντασίας[66]. Εκτός απ' αυτόν τον αισθητικο-θρησκευτικό τύπο ευζωίας του ανθρώπου, στους κόλπους της Φύσης, το νοσταλγικό παρελθόν προσφέρει παράλληλα την εικόνα μιας ανθρώπινης κοινότητας ενωμένης με δεσμούς αλληλεγγύης και αγάπης. Έτσι, ο Ράσκιν θαυμάζει την «τέλεια φιλία» των μελών της σκοτσέζικης πατριάς[67].

Αυτές οι κοινότητες, όχι μόνο δεν διακρίνονταν για την ισοπολιτεία τους ή την ειρηνική τους αντίληψη, αλλά συγκροτούνταν υπό την απόλυτη εξουσία του αρχηγού και μέσα από τον πόλεμο. Οι αδελφικοί δεσμοί των μελών της πατριάς συνοδεύονται από την μέχρι θανάτου υπακοή στον αρχηγό. Και για τον Ράσκιν δεν υπάρχει καμιά αντίφαση ανάμεσα στο πολεμικό πνεύμα και τα άλλα ιδανικά: σαν απόδειξη αναφέρει τη Σπάρτη, όπου πριν ξεκινήσουν για τη μάχη πρόσφεραν θυσίες στις Μούσες και στον θεό του Έρωτα[68]. Η αυταρχική διοίκηση και ο πόλεμος δεν αντιμετωπίζονται λοιπόν σαν τα αρνητικά στοιχεία που παραμορφώνουν, εν μέρει, έναν κατά τα άλλα ειδυλλιακό πίνακα, είναι αντίθετα δημιουργοί αξιών· η υποταγή στη δίκαιη εξουσία είναι για τον Ράσκιν θεμελιώδης αρχή και αποτελεί μια

[65] J. Ruskin, *The Two Paths*, ό.π., σελ. 104.
[66] Βλέπε «La nature du gothique», τ. II των *Stones of Venice* (1853).
[67] J. Ruskin, *Unto this Last...*, ό.π., σελ. 172.
[68] J. Ruskin, *The Crown of Wild Olive*, ό.π., σελ. 91-92.

έντονα εξιδανικευμένη εκδοχή της φύσης του αρχαίου και μεσαιωνικού πολέμου.

Αν και μερικές φορές ο Ράσκιν μπορεί να δίνει την εντύπωση ότι θεωρεί αυτές τις προνομιούχες στιγμές του παρελθόντος ως ενσαρκώσεις της τελειότητας, ωστόσο βρίσκει σ' αυτές αδυναμίες και σημαντικά ελαττώματα –μια ορισμένη διαστρέβλωση των θρησκευτικών πεποιθήσεων κατά τον Μεσαίωνα, όπως και στην Αρχαία Ελλάδα, καθώς επίσης τη σκληρότητα της καταπίεσης των φτωχών από τις ανώτερες τάξεις–, γεγονός που τον οδηγεί σε επανειλημμένες διαβεβαιώσεις ότι δεν αρκείται στην αναβίωση του παρελθόντος[69].

Τα κείμενα του Ράσκιν, με τρόπο ιδιαίτερα παραστατικό, αντιπαραθέτουν διαρκώς αυτές τις στιγμές του παρελθόντος, που, αν και δεν είναι άσπιλες, επιτρέπουν εντούτοις στον άνθρωπο να ξανοίγεται προς το ουσιώδες, απέναντι στη σύγχρονη κοινωνία που τον «απομακρύνει –σχεδόν ολοκληρωτικά– από την πραγματικότητα». Ο Ράσκιν, δραματοποιώντας αυτή την αντίθεση, ακολουθεί το παράδειγμα του μεγάλου δασκάλου του, του συγγραφέα του *Past and Present*. Αλλά για να το κάνει, χρησιμοποιεί πολλές αφηγηματικές τεχνικές που δεν οφείλουν τίποτα στον Καρλάιλ. Μια λογοτεχνική μορφή επανέρχεται αδιάκοπα: πρόκειται για την περιγραφή ενός περιπάτου που είχε κάνει προ ολίγου ο συγγραφέας στην εξοχή ή σ' αυτό που υπήρξε κάποτε εξοχή, αλλά τώρα έχει γίνει προάστιο ή και μέρος της πόλης. Ο αφηγητής φαντάζεται, ή θυμάται, την ευτυχία και την ομορφιά που βασίλευαν άλλοτε στην εξοχή (σε κάποιες περιπτώσεις η φθορά ήταν ραγδαία και η χρονολογία πρόσφατη) και περιγράφει την όψη του τοπίου όπως το βλέπει σήμερα: ο ουρανός είναι μαυρισμένος από τον καπνό που βγάζουν οι καμινάδες των εργοστασίων, οι πηγές και τα ποτάμια φρικτά μολυσμένα, οι αγροί

[69] Βλέπε για παράδειγμα *The Two Paths*, ό.π., σελ. 105-108 και *The genius of John Ruskin*, ό.π., σελ. 110, 283, 361.

απογυμνωμένοι από κάθε βλάστηση και καλυμμένοι με οικοδομές και βιομηχανικά ή εμπορικά απορρίμματα[70].

Μια άλλη μέθοδος, πιο γενικευμένη και θεμελιώδης, συνίσταται στο να θέτει τον ακροατή των διαλέξεων ή τον αναγνώστη των βιβλίων μπροστά σε μια επιλογή –κατά κάποιον τρόπο «υπαρξιακή»– ανάμεσα σε δυο τρόπους ζωής: εκείνον του παρελθόντος (που θα έπρεπε ενδεχομένως να βελτιωθεί ή να διορθωθεί) και αυτόν του παρόντος. Αφού σκιαγραφήσει αυτούς τους τύπους ζωής ή κοινωνικού και πολιτισμικού περιβάλλοντος (κάποτε, αν και όχι πάντοτε, σκηνοθετώντας έναν περίπατο), ο Ράσκιν απευθύνεται στο ακροατήριό του για να του ζητήσει να σκεφθεί και να πράξει αναλόγως. Ο τίτλος ενός από τα έργα του –*The Two Paths (Τα δύο μονοπάτια)*– είναι το έμβλημα μιας αντίληψης που σφραγίζει ολόκληρο το έργο του[71].

Ο Ράσκιν είναι πεπεισμένος ότι η επιλογή είναι προφανής: πρόκειται, εν τέλει, για επιλογή ανάμεσα στη ζωή και τον θάνατο. Αντιστρέφει τους συνήθεις όρους, για να προσάψει στη νεωτερικότητα το προσωνύμιο που ο Διαφωτισμός και ο αιώνας της «προόδου» είχαν χρησιμοποιήσει εκφράζοντας την περιφρόνησή τους για τον Μεσαίωνα: *«The Dark Ages»*, η εποχή του σκότους[72]. Το σκοτάδι της νεωτερικότητας είναι εκείνο του θανάτου και του άρχοντα του θανάτου, του Σατανά: η κόλαση δεν βρίσκεται σ' έναν άλλο κόσμο, είναι ανάμεσά μας. Αλλά ο Ράσκιν, παρ' όλα αυτά, δεν μπορεί να είναι βέβαιος ότι ο συνομιλητής του, ο άνθρωπος που διαμορφώθηκε μέσα στη νεωτερικότητα, θα κατανοήσει το προφανές της επιλογής. Όπως πολύ σωστά

---

[70] Βλέπε για παράδειγμα, *The Two Paths*, *ό.π.*, σελ. 99, 102-103, *Crown of Wild Olive*, σελ. 3, και «Fiction, Fair and Foul» (1880-1881), στο «The Genius of John Ruskin», *ό.π.*, σελ. 436.

[71] Βλέπε τον πρόλογο τού *The Two Paths*, συγκεκριμένα στη σελ. VIII, που απευθύνεται σε ένα ακροατήριο σπουδαστών σχεδίου, και όπου η επιλογή ανάμεσα σε δυο καλλιτεχνικές πρακτικές υπονοεί, λέει ο Ράσκιν, μια γενικότερη υπαρξιακή επιλογή.

[72] W.C. Collingwood, *The Life of John Ruskin*, *ό.π.*, σελ. 238.

παρατήρησε ο Τζ. Μπ. Σω, αυτό που αποδεικνύει στον Ράσκιν ότι ο σύγχρονος άνθρωπος δεν βρίσκεται απλώς στην κόλαση, αλλά στον *βυθό* της κόλασης, είναι το γεγονός πως δεν γνωρίζει ότι βρίσκεται εκεί και απολαμβάνει την χαμέρπεια της ζωής του[73].

Η κριτική ανάλυση στην οποία ο Ράσκιν υποβάλλει αυτήν τη σύγχρονη κατάσταση (η άποψή του γι' αυτό που την εποχή εκείνη συνηθιζόταν να αποκαλείται «*state of England question*» –το ζήτημα της κατάστασης της Αγγλίας– και που ο Ράσκιν επεξέτεινε στην Ευρώπη και την Αμερική) είναι εξαιρετικά πλούσια: αυτή η ανάλυση, εύστοχη και πολύπλευρη, γεμάτη πάθος και με εξαιρετικά οξυδερκές και εντυπωσιακό ύφος, αντιπροσωπεύει, ίσως, την πιο σημαντική και την πλέον μακροπρόθεσμη συμβολή του έργου του, αν και μέχρι πρόσφατα ελάχιστα αξιοποιήθηκε από την παραδοσιακή λογοτεχνική ιστορία.

Ο Ράσκιν, γενικά, δεν παρουσιάζει συστηματικό πνεύμα και στα περισσότερα έργα του συνυπάρχουν ανάμικτα, και μάλλον άτακτα, διαφορετικά θέματα. Παρατηρώντας ωστόσο το σύνολο των αποφάνσεών του για τη νεωτερικότητα, μπορούμε να διακρίνουμε τρεις μεγάλους άξονες: την κριτική των συνεπειών της σύγχρονης επιστήμης, της κυριαρχίας του χρήματος πάνω στη σύγχρονη ζωή και της εκβιομηχάνισης. Τα δεινά της νεωτερικότητας συνυφαίνονται συνήθως με μία από αυτές τις διαστάσεις αλλά συχνότερα πολλά στοιχεία παρεμβαίνουν ταυτοχρόνως.

Η στάση του Ράσκιν απέναντι στην επιστήμη είναι πολύ πιο διφορούμενη από αυτήν που εκδηλώνει απέναντι στις δυο άλλες διαστάσεις της σύγχρονης ζωής. Γι' αυτόν, σίγουρα, αποτελεί τραγωδία το ότι οι πρόοδοι στην επιστημονική γνώση καταστρέφουν σταδιακά τη θρησκευτική πίστη, την έννοια του ιερού, την έννοια της εμψύχωσης της Φύσης από μια υπερφυσική πα-

---

[73] G.B. Shaw, *Platform and Palpit, ό.π.*, σελ. 136. Στο «Fiction, Fair and Foul», για παράδειγμα, ο Ράσκιν εκπλήσσεται γιατί ο πολίτης λατρεύει την αλλοτρίωση της ζωής του και επιζητά ακόμη μεγαλύτερη.

ρουσία. Αυτή η απώλεια του υπερφυσικού είναι κατά τη γνώμη του αναπόφευκτη και όλες οι (ρομαντικές) προσπάθειες για την επανεμψύχωση του κόσμου, γελοίες. Η σύγχρονη τέχνη διαπράττει συχνά την περίφημη *«pathetic fallacy»* –έννοια που αναπτύχθηκε από τον Ράσκιν στον τρίτο τόμο του *Modern Painters* (1856)– και η οποία συνίσταται στην πρόσδοση αισθημάτων στα αντικείμενα του φυσικού κόσμου. Αυτή η μέθοδος είναι μια αναποτελεσματική θεραπεία για τη σύγχρονη αντίληψη του κόσμου ως ενός συνόλου άψυχων πραγμάτων, «που διέπονται από φυσικούς νόμους κ.λπ.». Και αυτό εξασθενεί την Τέχνη, πράγμα που προσπαθεί να αποδείξει συγκρίνοντας στίχους του Ομήρου και του Κητς[74].

Εξάλλου, ο Ράσκιν ισχυρίζεται ενίοτε ότι η επιστημονική αντιμετώπιση της φύσης δεν τον απασχολεί καθόλου. Οι αστρονόμοι, δηλώνει, μπορούν να μας λένε τα πάντα για τον ήλιο, τη σελήνη και τα άστρα, «αλλά μου είναι εντελώς αδιάφορο το πώς μετακινούνται...[75]». Ο Ράσκιν παραπονιέται και για τις «ανηλεείς αξίνες» των γεωλόγων που προκαλούν ρωγμές στη χριστιανική του πίστη[76]. Αλλά στην πραγματικότητα, η ίδια η γεωλογία τον ενδιέφερε ζωηρά, όπως και η βοτανική, και σε πολλά έργα αναφέρεται σε στοιχεία αυτών των δύο επιστημών. Είναι φανερό ότι ο Ράσκιν *δεν καταδικάζει αυτήν καθεαυτή την επιστήμη, ούτε αμφισβητεί τις ανακαλύψεις της*, αλλά θλίβεται βαθιά για την παρακμή του θρησκευτικού συναισθήματος, την απομάγευση του κόσμου, την αγωνία και την έλλειψη εσωτερικής γαλήνης που αναπόφευκτα τη συνοδεύουν. Αυτό μπορεί να εξηγήσει την απουσία από το έργο του Ράσκιν μιας αληθινής και σε βάθος κριτικής του επιστημονικού πνεύματος. Δεν συμβαίνει το ίδιο με τις

---

[74] *Modern painters*, τ. 3, στο *The Genius of John Ruskin*, σελ. 72-83. Αναγραφόμενη φράση σελ. 78-79.

[75] Στο «The Storm-Cloud of the Nineteenth Century» (1884), αναφέρεται ένα απόσπασμα που είχε δημοσιευθεί προηγουμένως στο *Fors Clavigera: The Genius of John Ruskin, ό.π.*, σελ. 448.

[76] Βλέπε *Unto this Last, ό.π.*, εισαγωγή, σελ. 13.

δυο άλλες διαστάσεις της νεωτερικότητας· μπορούμε να πούμε ότι για τον Ράσκιν ο «μαμμωνισμός» και ο βιομηχανισμός αντιπροσωπεύουν πράγματι τις δύο κεφαλές του τέρατος.

Ο μαμμωνισμός, δηλαδή ο φετιχισμός του χρήματος και της ανταλλακτικής αξίας, αυτό που ο Ράσκιν' κάποιες στιγμές αποκαλεί με τον πιο παραδοσιακό όρο «φιλαργυρία», έγινε η αληθινή θρησκεία των Άγγλων. Η κυριότερη θεότητά τους ονομάζεται «Βρετανία του Εμπορίου», ενώ στην αρχαία Ελλάδα η Αγοραία Αθηνά δεν ήταν παρά υποδεέστερη δύναμη [77]. Οι Άγγλοι έφτασαν στο σημείο να σκέφτονται και να ενεργούν ως εάν «τα εμπορεύματα [να είχαν] κατασκευαστεί για να πουληθούν και όχι για να καταναλωθούν[78]». Η κατανάλωση είναι η στιγμή της οικονομικής διαδικασίας όπου πιστοποιείται η αξία χρήσης και η ποιότητα του προϊόντος, μια δε από τις χειρότερες συνέπειες του μαμμωνισμού, κατά τον Ράσκιν, είναι η αδιαφορία που καλλιεργεί για την ποιότητα των πραγμάτων και τις ποιοτικές αξίες.

Σ' ένα αλληγορικό όνειρο που διηγείται, παρουσιάζει ένα σύμβολο. Μερικά από τα παιδιά, που είχαν προσκληθεί σ' ένα ωραίο και πολυτελές σπίτι (τον κόσμο) για μια ανοιξιάτικη γιορτή, σκέφτηκαν να κλέψουν τα χάλκινα καρφιά που στόλιζαν τις πολυθρόνες, με το πρόσχημα ότι «εκείνο το απόγευμα τίποτα δεν είχε τόση σημασία όσο το να προμηθευτούν μια μεγάλη ποσότητα από καρφιά και ότι τα βιβλία, τα γλυκίσματα και τα μικροσκόπια (που είχαν θέσει στη διάθεση τους) δεν είχαν αυτά καθεαυτά καμιά χρησιμότητα, παρά μόνο επειδή θα μπορούσαν να τ' ανταλλάξουν με τα καρφιά[79]».

---

77 *The Crown of Wild Olive*, «Traffic», στο *The Genius of John*, ό.π., σελ. 285.

78 *Unto this Last*, στο *Unto this Last...*, ό.π., σελ. 204.

79 «The Mystery of Life and its Arts» (διάλεξη που δόθηκε το 1868), στο Ruskin, *Sesame and Lilies*, Νέα Υόρκη, Chelsea House, 1983 (έκδοση πανομοιότυπη με εκείνη του 1871), σελ. 138. Βλέπε επίσης σελ. 42, όπου ο Ράσκιν καταδικάζει τους συμπατριώτες του, γιατί είχαν περιφρονήσει τη λογοτεχνία, την επιστήμη, την Τέχνη, τη Φύση και τη συμπάθεια, «δίνοντας την ψυχή τους στις Πεντάρες (Pence)».

Μια δεύτερη σειρά συνεπειών που προκύπτουν απ' αυτή την νοοτροπία του Μαμμωνά είναι ο στενόκαρδος εγωισμός του *homo oeconomicus*, οι εχθρικές και αρπακτικές σχέσεις οι οποίες δημιουργούνται από τον ανταγωνισμό των ανθρώπων που διαπνέονται από αντίστοιχα κίνητρα και επομένως η καθολική έλλειψη κοινωνικότητας και συνεργασίας μεταξύ των ανθρώπων. Στον Ράσκιν, η καταγγελία αυτής της όψης της νεωτερικότητας παίρνει συχνά ένα ιδιαίτερα πικρόχολο τόνο, όπως όταν υπενθυμίζει την ελληνική ετυμολογία της λέξης «idiot» (ηλίθιος) –«αυτός που ιδιωτεύει, ασχολείται αποκλειστικά με τις δικές του υποθέσεις»– ή ακόμη όταν μιλάει για τους κεφαλαιοκράτες παρουσιάζοντάς τους σαν «ένα κοπάδι σαρκοβόρων σκυλιών που ουρλιάζουν και αλληλοσπαράσσονται, τρελοί από τον πόθο του χρήματος και της φιληδονίας...[80]».

Αποτέλεσμα του μαμμωνισμού είναι και η δημιουργία του «άδικου» πλούτου. Ο Ράσκιν αναγνωρίζει ότι υπάρχει δίκαιος ατομικός πλούτος – βασισμένος σε ό,τι παράγει το άτομο με την δική του εργασία. Αλλά η επιθυμία συσσώρευσης χρήματος οδηγεί τους ανθρώπους στην εκμετάλλευση της εργασίας των άλλων και αυτό ισοδυναμεί με κλοπή. Στη σύγχρονη εποχή, οι πλούσιοι κλέβουν τους υπόλοιπους – πράξη πιο σκληρή και πιο άνανδρη από τις κλοπές που έκαναν άλλοτε οι βαρόνοι ή οι ληστές, γιατί αυτοί συνήθως έκλεβαν τους πλούσιους[81].

Ο Ράσκιν αντιλαμβάνεται ότι «σε όλες τις περιπτώσεις όπου μια ανταλλαγή συνεπάγεται ένα υλικό κέρδος, για κάθε "συν" υπάρχει ένα ακριβώς ισόποσο "πλην"»[82]: το εμπόριο με στόχο το κέρδος, καθώς και η κερδοσκοπία και η τοκογλυφία είναι λοιπόν κλοπή. Αυτή η κλοπή των μεν από τους δε οδηγεί στη μονοπώληση όλων των ευεργετημάτων της ζωής από μια μειοψηφία. Όπως, και κάτι ακόμη πιο σημαντικό, ο άδικα αποκτημένος πλού-

---

[80] *Unto this Last*, στο *Unto this Last*..., *ό.π.*, σελ. 211· και *Fors Clavigera*, επιστολή XLVIII, αναφερόμενη στο Leroy, *Perplexed Prophets*, *ό.π.*, σελ. 103.

[81] Βλέπε *The Two Paths*, *ό.π.*, σελ. 213.

[82] *Unto this Last*, *ό.π.* σελ. 204

τος αποτελεί παράγοντα διαφθοράς για όλο τον κοινωνικό ιστό. Ο πλούτος, σε νομισματικούς όρους, ισοδυναμεί με εξουσία πάνω στους ανθρώπους και τα επιζήμια αποτελέσματα αυτής της κακώς ασκούμενης εξουσίας γίνονται αισθητά με πολλούς τρόπους, σύμφωνα με μια αλληλουχία αιτιών τις οποίες συνήθως δεν συνειδητοποιούμε. Για να δώσει έναν ορισμό σ' αυτό το είδος του πλούτου, ο Ράσκιν, που συχνά επινοεί πολύ υποβλητικούς νεολογισμούς, μετατρέπει τη λέξη *wealth* (που σημαίνει πλούτος, αλλά ετυμολογικά συνδέεται με την ιδέα της ευημερίας: *weal*) σε *illth* (ill = συμφορά, κακό, ασθένεια)[83].

Ιδεολογία του μαμμωνισμού, με τις διάφορες καταστροφικές συνεπαγωγές του, είναι η «πολιτική οικονομία» και ο Ράσκιν της επιτίθεται με ιδιαίτερη οξύτητα (ιδιαίτερα στο έργο του *Unto this Last*, όπου κατακρίνει κυρίως τον σύγχρονό του Τζων Στιούαρτ Μιλλ): κατά τον Ράσκιν, η σύγχρονη πολιτική οικονομία «θεωρεί ότι το ανθρώπινο ον δεν είναι τίποτε άλλο παρά μια άπληστη μηχανή» και «θεμελιώνει μια αποστεωμένη θεωρία της προόδου πάνω στην άρνηση της ψυχής...[84]». Κατά τη γνώμη του, είναι μια ψευδοεπιστήμη βασισμένη σε επικίνδυνα αξιώματα· ωστόσο ο Μιλλ εξιλεώνεται εν μέρει, στο μέτρο ακριβώς που αντιφάσκει σε διάφορα σημεία με τις ίδιες τις αρχές του, αφήνοντας να διαφανούν «ηθικές αποτιμήσεις με τις οποίες, όπως δηλώνει, η επιστήμη του δεν έχει καμιά σχέση[85]».

Ο Ράσκιν επικρίθηκε έντονα για άγνοια των θεωριών που επιθυμεί να αμφισβητήσει, άγνοια που ο ίδιος πρόθυμα αναγνωρίζει (λίγο ακόμη και θα καυχιόταν γι' αυτό). Αλλά αυτό δεν θα μπορούσε καθόλου να υποβαθμίσει την πρόκληση που εκτόξευσε κατά της πολιτικής οικονομίας· γιατί τα επιχειρήματά του δεν

---

[83] *Στο ίδιο*, σελ. 211. Ως παράδειγμα της αλυσίδας των αρνητικών συνεπειών, βλέπε την περιγραφή του για ένα κιγκλίδωμα από σφυρήλατο σίδηρο μπροστά σ' ένα κατάστημα αλκοολούχων ποτών: *The Crown of Wild Olive*, *ό.π.*, πρόλογος, σελ. 4-5.

[84] *Στο ίδιο*, σελ. 167-168.

[85] *Στο ίδιο*, σελ. 205.

αντλούνται από το εσωτερικό του εννοιολογικού σύμπαντος (ποσοτικού, ηθικά «ουδέτερου») της πολιτικής οικονομίας, αλλά μεταθέτει τη διαμάχη σ' ένα ριζικά *διαφορετικό* επίπεδο – το επίπεδο της επιλογής των αξιών και της ποιοτικής ζωής.

Όσον αφορά την κριτική του Ράσκιν στον βιομηχανισμό, αυτή περιλαμβάνει κυρίως δύο μεγάλες κατηγορίες: τον μετασχηματισμό-υποβάθμιση που έχουν υποστεί στον αιώνα της μηχανοποίησης και της μεγάλης βιομηχανίας από τη μια η *εργασία* και από την άλλη το *περιβάλλον*. Το πρώτο θέμα αναπτύσσεται με τρόπο ασυναγώνιστο στο περίφημο κεφάλαιο των *Stones of Venice* (τόμος 2, 1853) –«Η φύση του γοτθικού»– όπου ο Ράσκιν αντιπαραθέτει την εργασία των τεχνιτών, η οποία επιστρατεύει τη φυσική δημιουργικότητα του εργάτη, εφόσον κινητοποιεί πολλαπλές ανθρώπινες ικανότητες, στη σύγχρονη βιομηχανική εργασία.

Κατ' αυτόν, πρέπει να τοποθετήσουμε τις απαρχές του επαναστατικού κύματος που ξεχύθηκε πάνω στα ευρωπαϊκά έθνη μάλλον στην πνευματική αθλιότητα παρά στη σωματική: «Αιτία δεν είναι η κακή διατροφή των ανθρώπων, αλλά το ότι δεν αισθάνονται καμιά ευχαρίστηση από την εργασία με την οποία κερδίζουν το ψωμί τους...». Κάτι περισσότερο ακόμη: συνειδητοποιούν ότι με την εργασία τους γίνονται «κάτι λιγότερο από άνθρωπο». Ο Ράσκιν, όπως κάνει συχνά, επαναπροσδιορίζει τους όρους του τετριμμένου λόγου, υποδεικνύοντας ότι δεν είναι ορθό να μιλάμε για «καταμερισμό της εργασίας»: «Για να πούμε την αλήθεια, αυτό που καταμερίζεται δεν είναι η εργασία, αλλά οι άνθρωποι – διαιρεμένοι σε απλές μερίδες ανθρώπων, σπασμένοι σε μικρά κομμάτια ή ψίχουλα ζωής... κατασκευάζουμε τα πάντα (στις βιομηχανικές πόλεις) εκτός από τους ανθρώπους...[86]».

Οι βιομηχανικοί εργάτες, λοιπόν, έχουν σμικρύνει, έχουν στερηθεί την πλήρη ανθρώπινη υπόστασή τους, αλλά και αυτοί

[86] *The Genius of John Ruskin*, ό.π., σελ. 179-180.

που έχουν άλλες ασχολίες, ή δεν εργάζονται, είναι και αυτοί μειωμένοι: ο έμπορος και ο κεφαλαιοκράτης, εξαιτίας του ίδιου του έργου τους, διαστρεβλώνουν την ανθρώπινη φύση τους· εν τούτοις, η χειρότερη περίπτωση, κατά την άποψη του Ράσκιν, είναι ο άεργος (αριστοκράτες και άλλοι αργόσχολοι) και ο άνεργος που βρίσκονται ολοκληρωτικά αποκομμένοι από τη ζωτική πηγή των ανθρώπων, την εργασία.

Αν λοιπόν οι σύγχρονες ασχολίες ή δραστηριότητες τείνουν να αποξενώσουν τον άνθρωπο από αυτό που θα μπορούσε να είναι, από αυτό που είναι στην ουσία του, ολόκληρο το περιβάλλον του ενισχύει αυτή την τάση. Κατ' αρχήν στις *μεγάλες πόλεις*, που είναι κατά τον Ράσκιν έρημοι ασχήμιας, βρομιάς και νοσηρότητας. Η πεποίθησή του για τη φθοροποιό δύναμη των πόλεων ενισχύεται κατά τη διάρκεια της πορείας του. Σ' ένα πολύ γνωστό κείμενο, από τον πέμπτο τόμο του έργου *Modern Painters* (1860) –«The Two Boyhoods» («Οι δυο παιδικές ηλικίες»)–, ο Ράσκιν συγκρίνει το φυσικό περιβάλλον όπου έζησαν την παιδική τους ηλικία ο Giorgione (Βενετία, τέλος του 15ου αιώνα) και ο Τέρνερ (Λονδίνο, αρχές του 19ου αιώνα). Ο Τέρνερ μεγάλωσε σε συνθήκες ελάχιστα ευνοϊκές, στις υποβαθμισμένες συνοικίες των όχθεων του Τάμεση, μέσα σ' ένα περιβάλλον γεμάτο από αιθάλη και καπνούς, απορρίμματα, θόρυβο και κτηνώδεις ανθρώπους· και εντούτοις πέτυχε να γίνει, κατά τη γνώμη του Ράσκιν, ένας από τους μεγαλύτερους ζωγράφους όλων των εποχών.

Ο Τέρνερ αποτελεί προφανώς την εξαίρεση και ο Ράσκιν τονίζει το γεγονός ότι αργότερα γνώρισε τη «Φύση» στο Yorkshire· ωστόσο δεν παύει να ισχύει το γεγονός ότι, για τον συγγραφέα του *Modern Painters*, η πόλη δεν φαίνεται να είναι ακόμα ένας τόπος που καταστρέφει ανεπανόρθωτα και απόλυτα. Είκοσι χρόνια αργότερα, στο *Fiction, Fair and Foul*, ο Ράσκιν θα κάμει την εξής διάγνωση: η αρρώστια της πόλης είναι αθεράπευτη –μια ζωή αποκομμένη από τους φυσικούς ρυθμούς, με μια μονοτονία που απαιτεί διεγέρσεις εύκολες ή ανέντιμες– θεωρώ-

ντας παράλληλα ότι η ασθένεια της πόλης έχει προσβάλει τη σύγχρονη λογοτεχνία, της οποίας αποτελεί πλέον το κύριο θέμα.

Αλλά αυτό που κάνει τον Ράσκιν να αγωνιά και να εξοργίζεται, πολύ περισσότερο από την ίδια την πόλη, είναι η τερατώδης εξάπλωση της βιομηχανίας και των αναρίθμητων συνεπειών της, άμεσων ή έμμεσων, στα περίχωρα (μεταβάλλοντας σε πόλη αυτό που άλλοτε ήταν εξοχή), στην ύπαιθρο (σιδηρόδρομοι, ορυχεία κ.λπ.), ακόμη και μέχρι τους κόλπους της άγριας Φύσης. Ενοχλήθηκε φοβερά βλέποντας να κατακλύζονται οι Άλπεις από εκδρομείς που χρησιμοποιούσαν αυτά τα βουνά –τον θρόνο του ιερού για τον Ράσκιν– σαν χώρους άθλησης και τα ρύπαιναν με τα σκουπίδια τους. Απευθύνεται με μανία στους συγχρόνους του: «Μισήσατε τη Φύση... Οι Γάλλοι επαναστάτες μετέτρεψαν τους καθολικούς ναούς σε στάβλους... (αλλά) εσείς έχετε μεταβάλει σε γήπεδα τους καθεδρικούς ναούς του πλανήτη. Η μόνη σας ευχαρίστηση είναι να κινείτε τις σιδηροδρομικές άμαξες στις πτέρυγες αυτών των ναών και να γευματίζετε στους βωμούς τους[87]».

Ενίοτε ο Ράσκιν προχωράει πέρα από την απλή περιγραφή της ερήμωσης που διαπιστώνει γύρω του: φαντάζεται πώς θα γίνει η Αγγλία αν συνεχιστεί η ανάπτυξή της προς την ίδια κατεύθυνση. Ο Βορράς, λέει, είναι ήδη μια τεράστια στοά εξόρυξης άνθρακα και, αν δεν υπάρξει κάποια ανάσχεση σ' αυτή την πορεία, ο Νότος θα μεταβληθεί σε λίγο σε αποθήκη από τούβλα και οι ορεινές περιοχές σε τεράστια λατομεία[88]. Αυτό το όραμα ενός εκβιομηχανισμένου μέλλοντος μπορεί να μετατραπεί σε εφιάλτη, σε παραίσθηση, όπως αυτή όπου ο Ράσκιν βλέπει να αναδύεται ένας κόσμος που φωτίζεται αποκλειστικά από λάμπες φωταερίου, μια και το φως του ήλιου έχει καλυφθεί ολοκληρωτικά από τους καπνούς των εργοστασίων, ή ένας κόσμος από μέταλλο, αφού η γη θα έχει γίνει «η τεράστια υψικάμινος μιας

[87] J. Ruskin, *Sesame and Lilies*, ό.π., σελ. 48.

[88] J. Ruskin, *The Two Paths*, ό.π., σελ. 100.

τρομακτικής μηχανής[89]». Ο μεγάλος του φόβος, λοιπόν, είναι να δει την ολική καταστροφή της φύσης από την (απάνθρωπη) δράση του σύγχρονου ανθρώπου.

Κάτω απ' αυτές τις συνθήκες, που ορίζονται κατ' εξοχήν από τη βασιλεία του χρήματος και του βιομηχανισμού, αλλά και από την επιστημονική οπτική για τον κόσμο, η νεωτερικότητα γίνεται μια πραγματική έρημος, θέτοντας σε κίνδυνο τη ζωή της ανθρωπότητας και της φύσης. Και η ολέθρια επίδραση των αρχών που διέπουν αυτή τη νεωτερικότητα διαποτίζει όλες τις μορφές της υπάρξεως. Ο Ράσκιν υπογραμμίζει τις συνέπειές τους για τρεις τομείς που αυτός θεωρεί καίριους: τον πόλεμο, τη θρησκεία και τον πολιτισμό.

Αν η άποψή του για τους πολέμους του παρελθόντος μας εκπλήσσει με την αφέλειά της (συχνά πολεμούσαν για «δίκαιες αιτίες»· εν πάση περιπτώσει το κίνητρο των μαχητών ήταν μεγάλοι συλλογικοί ενθουσιασμοί και η κατάληξη της δοκιμασίας αποδείκνυε ποιος από τα δυο στρατόπεδα ήταν ο «καλύτερος[90]»), ο Ράσκιν είναι σαφής και απαλλαγμένος από πλάνες σε ό,τι αφορά τον σύγχρονο πόλεμο. Κατά τη γνώμη του, θα πρέπει να αναζητήσουμε την αφετηρία του στην απληστία του κλέφτη –εκείνη των ευρωπαϊκών εθνών και προπαντός των κεφαλαιοκρατών τους οι οποίοι χρηματοδοτούν τους πολέμους– ο οποίος προσπαθεί να σφετερισθεί την περιουσία και τη γη του γείτονα. Οι πλούσιοι που επιχειρούν τους πολέμους δεν πολεμούν οι ίδιοι και στέλνουν τους φτωχούς να πεθάνουν αντί γι' αυτούς. Ο πόλεμος στη σύγχρονη εποχή είναι πιο σκληρός απ' ό,τι υπήρξε ποτέ στο παρελθόν και αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι έχει γίνει «χημικός και μηχανικός», κινητοποιώντας τα επιστημονικά και τεχνολογικά μέσα, καρπούς της «προόδου». Η νίκη ανήκει απο-

---

[89] *Στο ίδιο*, σελ. 154-155. Βλέπε επίσης σελ. 101.

[90] Βλέπε συγκεκριμένα τη διάλεξη «War» στο *The Crown of Wild Olive*, *ό.π.*

κλειστικά σ' εκείνον που διαθέτει τη μεγαλύτερη ποσότητα αυτών των βιομηχανικών μέσων καταστροφής[91].

Όσο για τη θρησκεία, αυτή κατά τον Ράσκιν, όπως ήδη έχουμε αναφέρει, δεν υφίσταται πλέον με το πλήρες νόημα του όρου. Αυτό που έχει απομείνει είναι μια τεράστια υποκρισία, καθώς η κοινωνική και οικονομική ζωή μιας χώρας όπως η Αγγλία αποτελεί «συστηματική ανυπακοή στις αρχές που πρεσβεύει[92]». Η θρησκεία έχει εξοριστεί από την καθημερινή ζωή, έχει οχυρωθεί στην εκκλησία και την κυριακάτικη λειτουργία, όπου δρα προπάντων σαν ηρεμιστικό για να καθησυχάζει τις μάζες των εργατών (εδώ, όπως και σε άλλα σημεία, η κριτική του Ράσκιν διασταυρώνεται με την κριτική του Μαρξ)[93].

Αλλά ο Ράσκιν γίνεται ίσως πιο οξυδερκής και διορατικός όταν αναλύει την υποβάθμιση της πολιτιστικής ζωής. Γιατί αισθάνεται βαθύτατο πόνο από τις επιδρομές της «κοινωνίας» ή του «πολιτισμού», στον τομέα που όφειλε να τους εναντιώνεται: «στην κουλτούρα» (την τέχνη και τη σκέψη)· και ερευνά τις πολλαπλές μορφές που ενδύονται αυτές οι επιδρομές. Καταγγέλλει, κατ' αρχάς, τη μεταβολή των καλλιτεχνικών και πνευματικών προϊόντων σε εμπορεύματα είναι ένα από τα κύρια θέματα του έργου *Η Πολιτική Οικονομία της Τέχνης* (1857), στο οποίο σε μια μεταγενέστερη έκδοση έδωσε τον ειρωνικό τίτλο: *A Joy for Ever (And its price in the Market) – Αιώνια χαρά (και η τιμή της στο εμπόριο)*[94]. Ταυτοχρόνως, βλέπει ότι το κοινό γίνεται ολοένα και πιο ανίκανο να κατανοήσει αυτά τα προϊόντα και να τα εκτιμήσει στην πραγματική τους αξία, αφού μέσα στη νεωτε-

---

[91] Βλέπε *στο ίδιο*· και *Fors Clavigera*, επιστολή 7, στο *Unto this Last...*, *ό.π.*, σελ. 302.

[92] *Unto this Last*, στο *Unto this Last...*, *ό.π.*, σελ. 203.

[93] Βλέπε *Sesame and Lilies*, *ό.π.*, σελ. 57· και *The Crown of Wild Olive*, «Traffic», στο *The Genius of John Ruskin*, *ό.π.*, σελ. 281.

[94] Το απόσπασμα είναι από τον Keats (*«A thing of Beauty is a joy for ever»* – «Ένα αντικείμενο ομορφιάς είναι παντοτινή χαρά»)· χαράχτηκε με χρυσά γράμματα στην κορωνίδα μιας καλλιτεχνικής έκθεσης στο Μάντσεστερ το 1857.

ρικότητα παρακολουθούμε τον εκφυλισμό της ευαισθησίας, της νόησης και της αισθητικής. Μια από τις διαλέξεις του που περιλαμβάνεται στο *Sesame and Lilies* (1865) αφορά κυρίως την ανάγνωση και ο Ράσκιν ισχυρίζεται ότι «η τρέλα της φιλαργυρίας» αφαιρεί από το σύγχρονο βρετανικό κοινό την ικανότητα να *διαβάζει* με την πραγματική σημασία του όρου[95].

Από την άποψη του περιεχομένου, τα έργα της Τέχνης και του πνεύματος έχουν κι αυτά διαφθαρεί ή υποβαθμισθεί με τη σειρά τους. Από τη μια πλευρά, είναι δυνατό να χάσουν την ομορφιά τους και να γίνουν απλές αντανακλάσεις της (φυσικής ή ηθικής) ασχήμιας του περιβάλλοντος· από την άλλη, οι πολιτιστικές δημιουργίες, αν έρχονται σε σύγκρουση με το σύγχρονο *ήθος*, αποχωρίζονται ολοένα και περισσότερο από τη ζωή στο σύνολό της, και λειτουργούν μάλλον ως μια «δικλείδα ασφαλείας» χάρη στην οποία το κοινό μπορεί να μεθύσει από ομορφιά, αισθήματα και συγκινήσεις, που εκλείπουν σταδιακά, αλλά βέβαια σε μια εξασθενημένη μορφή. Ο Ράσκιν φαίνεται να υποστηρίζει μερικές φορές ότι η ρομαντική και η νεορομαντική κουλτούρα είναι προορισμένη να αποτύχει, όντας ανίκανη να αναπαραγάγει την ένταση της αρχαίας Τέχνης (Κητς ή Γουέρντσγουωρθ συγκριτικά με τον Όμηρο), προδομένη και περιθωριοποιημένη από τον «πολιτισμό» (η «γοτθική αναγέννηση» στην αρχιτεκτονική). Με την πάροδο της ηλικίας, βλέπει στον σύγχρονο πολιτισμό ένα καθολικό σύστημα –σήμερα θα λέγαμε «ολοκληρωτικό»– που κατακλύζει και αποικιοποιεί και τα πιο μικρά και μύχια στοιχεία της ανθρώπινης και φυσικής υπόστασης, καθιστώντας ανάξια λόγου οποιαδήποτε αντίσταση.

Αν και ο Ράσκιν, από το τέλος της δεκαετίας του '70, είναι τόσο απελπισμένος ώστε βυθίζεται σε παροξυσμούς τρέλας, για να καταρρεύσει ολοκληρωτικά δέκα χρόνια αργότερα (δεν έγραψε πια τίποτα από το 1890 έως τον θάνατό του το 1900), αυτό δεν αναιρεί το γεγονός ότι έδωσε μια επική μάχη ενάντια

---

[95] «Of Kings' Treasuries» στο *Sesame and Lilies*, ό.π., σελ. 40-41.

στον δράκοντα. Γιατί ο Ράσκιν, απέναντι σ' αυτή τη θριαμβεύουσα νεωτερικότητα, επιχειρεί να θέσει ένα ιδεώδες, να προβάλει το όραμα μιας κοινωνίας που μπορεί να υπάρξει στο μέλλον και αποπειράται να το υλοποιήσει.

Ο στόχος είναι ο πλήρης μετασχηματισμός της Αγγλίας, της Ευρώπης, ολόκληρης της ανθρωπότητας – μετασχηματισμός του ατόμου και της κοινωνίας που θα επιτρέψει την ανανέωση της ευαισθησίας των ανθρώπων, των σχέσεών τους με την εργασία, με τη φύση και τους ομοίους τους. Ο Ράσκιν, στο έργο *Unto this Last*, επαναλαμβάνει ειρωνικά την έκφραση των ωφελιμιστών, προσθέτοντας ένα σημαντικό στοιχείο: αυτό στο οποίο πρέπει να αποβλέπουμε δεν είναι απλώς η *ευτυχία* όσο γίνεται περισσότερων ανθρώπων, αλλά το να είναι *ευγενείς και συνάμα ευτυχείς*[96].

Η μορφή που θα πρέπει να πάρει μια κοινωνία ευγενών όσο και ευτυχισμένων ατόμων συχνά αποδίδεται με τρόπο αρκετά αόριστο (ο Ράσκιν παρουσιάζει τις πιο συγκεκριμένες και αναλυτικές προτάσεις του στο έργο *Time and Tide* [*Ο Χρόνος και η Παλίρροια* 1867]), αλλά είναι δυνατόν να διακρίνουμε μερικές γενικές αρχές, που χαρακτηρίζονται μάλλον από την παράδοξη φύση τους. Στην ουτοπία του Ράσκιν οι περιουσιακές ανισότητες, ακόμη και η φτώχεια, δεν θα εξαφανισθούν· αυτές οι ανισότητες όμως θα είναι «δίκαιες», εφόσον θα βασίζονται σε δίκαιους μισθούς και δίκαιες ανταλλαγές. Η ατομική ιδιοκτησία θα διατηρηθεί, αλλά θα περιορισθεί αυστηρά και θα αποτελεί ένα μικρό μόνο μέρος του συνολικού πλούτου. Εξ άλλου, αυτή η ουτοπία θα διαμορφωθεί στο πρότυπο της μεσαιωνικής κοινωνίας, χωρίς όμως να είναι ταυτόσημη μ' αυτήν: κατ' αρχήν, θα προσφέρει στον καθένα την άνεση, την αφθονία και τη δυνατότητα να αναπτύξει τις ανθρώπινες ικανότητές του, πράγματα που πολύ λιγότεροι απολάμβαναν τον καιρό των ιπποτών[97].

---

[96] J. Ruskin, *Unto this Last*, ό.π., σελ. 222.

[97] Σχετικά μ' αυτά τα θέματα, βλέπε για παράδειγμα *The Two Paths*, ό.π., σελ. 183· *Unto this Last* στο *Unto this Last...*, ό.π., σελ. 183, 228· *Fors Clavigera*, στο *Unto this Last...*, ό.π., σελ. 298.

Η ουτοπική κοινωνική δομή θα είναι οργανική, υφασμένη με τους στενούς δεσμούς της υπευθυνότητας και του καθήκοντος, της αγάπης και της εμπιστοσύνης, αλλά θα μοιάζει και στη μεσαιωνική κοινωνία ως προς την αυστηρή της ιεραρχία. Ο Ράσκιν επιλέγει συνήθως αντιστοιχίες με την οικογένεια (με επικεφαλής έναν καλοκάγαθο *pater familias*) και τον στρατό (όπως στην αρχαιότητα)· στο *Time and Tide* παραβάλλει την ιδανική κοινωνία του με το πλήρωμα ενός πλοίου που παλεύει με τα στοιχεία της φύσης στην ανοικτή θάλασσα, όπου ο καθένας δουλεύει ενεργοποιώντας στο μέγιστο τις ικανότητές του, μοιράζεται εξ ίσου το φαγητό, βοηθάει τους αδύνατους και τους ασθενείς και υπακούει στον πλοίαρχο[98]. Η ουτοπία θα είναι μια κοινωνία κατ' εξοχήν *διευθυνόμενη*: για παράδειγμα, ο γάμος, δεν θα έπρεπε να καθορίζεται πλέον από «την προσφορά και τη ζήτηση», αλλά να γίνεται κατόπιν αδείας, που θα χορηγείται μετά από κάποια ηλικία και ως αναγνώριση μιας ζωής αντάξιας του προνομίου[99]. Απέναντι στην αταξία και τη επιζήμια και άδικη αναρχία που χαρακτηρίζουν την κεφαλαιοκρατική νεωτερικότητα, ο Ράσκιν θέλει να εγκαταστήσει (να αποκαταστήσει) μια τάξη γόνιμη και βασισμένη στη δικαιοσύνη.

Όμως, ποτέ δεν εφησυχάζει, απορρίπτοντας απλώς το *status quo* και πλάθοντας όνειρα γι' αυτό που θα έπρεπε να υπάρχει: θέλει να *δράσει* ώστε να επισπεύσει τον ερχομό του Βασιλείου. Στην αρχή, ο Ράσκιν το επιχειρεί κυρίως με τα γραπτά του· κάθε διάλεξή του είναι μια παθιασμένη έκκληση προς τους ακροατές του που τους καλεί να διαλέξουν ανάμεσα στους «δύο δρόμους», προτείνοντας κανόνες συμπεριφοράς, δείχνοντάς τους τις συνέπειες των επιλογών που διατείνονται ότι θέλουν να ακολουθήσουν. Σε μια πρώτη περίοδο (*grosso modo* από το τέλος της δεκαετίας του '50 ως το τέλος της δεκαετίας του '60) απευθύνεται

[98] Σ' ένα κεφάλαιο με τίτλο «Dictatorship» («Δικτατορία»). Βλέπε *Time and Tide. Notes on the Construction of Sheepfolds, Lecture to the Cambridge School of Art*, Λονδίνο, J.M. Dent (s.d.), σελ. 47-49.
[99] *Στο ίδιο*, σελ. 83-84.

σε όλες τις τάξεις επιδιώκοντας να προκαλέσει μια συνειδητοποίηση σε ατομικό επίπεδο. Αισιόδοξος αρχικά, ως προς τις πιθανότητες επιτυχίας (όπως φαίνεται στον πρόλογο της *Πολιτικής Οικονομίας της Τέχνης* το 1857), πολύ γρήγορα μετριάζει τις απαιτήσεις του και το 1868 περιγράφει τον εαυτό του σαν κάποιον που «έχασε τις καλύτερες ελπίδες του και είδε τις βαθύτερες επιδιώξεις του να συντρίβονται[100]».

Στη συνέχεια, ο Ράσκιν στρέφεται ολοένα και περισσότερο προς την εργατική τάξη, το στοιχείο της σύγχρονης κοινωνίας που είναι το πλέον δεκτικό στην επιρροή του: το *Fors Clavigera* απευθύνεται κυρίως στους εργάτες της Μεγάλης Βρετανίας (αν και οι όροι του υποτίτλου –«*workmen*» και «*laborers*»– επιτρέπουν μια ευρύτερη συνεκδοχή). Ταυτοχρόνως, προωθεί κάποια, εξω-φιλολογικά από τη φύση τους, σχέδια, που τα αντιλαμβάνεται μάλλον ως παιδαγωγικές υποδείξεις παρά ως ουτοπικές εμπειρίες: να καταδείξει τη βούλησή του να ζει σύμφωνα με τις ιδέες του και να αποδείξει πως αυτές οι ιδέες δεν είναι χιμαιρικές.

Αρχικά, οι προσπάθειές του στρέφονται στην υπέρβαση της διάκρισης ανάμεσα στη διανοητική και τη χειρωνακτική εργασία: στις αρχές της δεκαετίας του '70, αναλαμβάνει κατ' επανάληψη επίπονες σωματικές εργασίες για τη βελτίωση του δημοσίου χώρου (τον καθαρισμό των αστικών οδών, ή την επισκευή ενός υπεραστικού δρόμου). Κατόπιν, θέτει σε εφαρμογή ένα σχέδιο πολύ πιο φιλόδοξο και μακροπρόθεσμο: τη δημιουργία της «Συντεχνίας του Αγίου Γεωργίου». Όπως υπονοεί το όνομά της, πρόκειται για μια ένωση που τοποθετείται στην παράδοση των μεσαιωνικών συντεχνιών· οι εταίροι καταβάλλουν από κοινού ένα μέρος από τα εισοδήματά τους, αποκτούν αγροτική γη και εργαστήρια και υλοποιούν τις αρχές της συλλογικής και χειροτεχνικής εργασίας που εγκωμιάζει ο Ράσκιν. Η ένωση, που ιδρύθηκε και εγκαινίασε τη λειτουργία της το 1871, άρχισε να παίρ-

[100] J. Ruskin, «The Mystery of Life and its Arts» στο *Sesame and Lilies*, ό.π., σελ. 118.

νει μορφή μόλις το 1875. Ο Ράσκιν αφοσιώνεται σ' αυτή συστηματικά κατά το δεύτερο ήμισυ της δεκαετίας του '70, αλλά η Συντεχνία δεν κατόρθωσε να εκπληρώσει τις προσδοκίες του και την εγκαταλείπει προοδευτικά στις αρχές της δεκαετίας του '80[101].

Βαθειά απογοητευμένος από την αποτυχία των προσπαθειών του και υποκείμενος σε περιοδικές προσβολές παραφροσύνης, ο Ράσκιν δίνει το 1884 μια τελευταία σειρά από δύο διαλέξεις που οδηγούν σε παροξυσμό το αγωνιώδες όραμά του. Αυτές οι διαλέξεις, με τον τίτλο «The Storm Cloud of the Nineteenth Century» («Το σύννεφο της καταιγίδας του 19ου αιώνα»), εκφράζουν τη βεβαιότητά του ότι, «από μήνα σε μήνα, το σκοτάδι νικά το φως» και προχωρούν στην εφιαλτική περιγραφή ενός αποτρόπαιου νέφους, ανάμικτου με δηλητηριώδη καπνό (ένα φαινόμενο στο οποίο συμμετέχουν, αμετάκλητα διεστραμμένες, η Φύση και η ανθρωπότητα,) που φαίνεται να απειλεί τον κόσμο με καταστροφή, προαναγγέλλοντας την Δευτέρα Παρουσία[102]. Ήταν η τελευταία έκφραση, η πιο τρομερή και η πιο απελπισμένη, της καταδίκης του Ράσκιν για τον κόσμο στον οποίο ζούσε.

Δεν είναι δύσκολο να ανιχνεύσουμε αδυναμίες στη σκέψη του Ράσκιν. Πρώτον, υπάρχει αναμφίβολα μια μεγάλη δόση αφέλειας στη στρατηγική του για την επανάκτηση του χαμένου κόσμου: αγνοώντας τις διαρθρωτικές επιταγές που διέπουν τη νεωτερικότητα, φαίνεται να τα περιμένει όλα από την ατομική συνειδητοποίηση και δράση. Κάτι πολύ πιο σημαντικό που εντοπίζεται σε μερικές από τις απόψεις του, είναι ότι ο Ράσκιν δεν καταφέρνει να υπερβεί την κοινωνική του θέση, του ευγενούς, και τη φυλετική του ταυτότητα, του αρσενικού στο πλαίσιο της βικτοριανής κουλτούρας: οι λύσεις που προτείνει είναι κατά γενικό κανόνα αυταρχικές και στο έπακρο πατερναλιστι-

[101] Βλέπε W.C. Collingwood, *The Life of John Ruskin*, ό.π., σελ. 289, 293, 308, 314, 318· και *The Genius of John Ruskin*, ό.π., σελ. 320.
[102] Βλέπε *The Genius of John Ruskin*, ό.π., σελ. 445-454.

κές, συχνά δε απευθύνεται στον λαό, όπως και στις γυναίκες, σαν να ήταν παιδιά. Ας προσθέσουμε ότι σε πολλά σημεία της κριτικής του για τη σύγχρονη κοινωνία αναδύεται ένας αντισεξουαλικός πουριτανισμός που θα πρέπει να τον χαρακτηρίσουμε παθολογικό. Τέλος, η βιαιότητα της κοινωνικής κριτικής του τον οδηγεί, μερικές φορές, στην καθολική απόρριψη των σύγχρονων εξελίξεων της Τέχνης ως απλών αντανακλάσεων μιας διεφθαρμένης κοινωνίας.

Ωστόσο, εκτός από αυτές τις προβληματικές διαστάσεις, που δεν είναι δυνατό να αγνοηθούν ούτε να υποτιμηθούν, φαίνεται ότι η συμβολή του Ράσκιν στη ρομαντική σκέψη υπήρξε ανυπολόγιστη. Αυτό μαρτυρεί η απήχηση των κειμένων του και των ιδεών του. Όπως αναφέραμε στην αρχή αυτού του κεφαλαίου, είχε αποφασιστική επίδραση στον Ουίλλιαμ Μόρρις. Η ανάγνωση της «Φύσης του γοτθικού» από τον τελευταίο, κατά τη διάρκεια των σπουδών του στην Οξφόρδη, υπήρξε μια αποκάλυψη: γι' αυτόν, όπως και για πολλούς άλλους, θα πει ο ίδιος αργότερα, αυτό το κεφάλαιο των *Stones of Venice* «έμοιαζε να δείχνει ένα νέο δρόμο τον οποίο η ανθρωπότητα όφειλε να ακολουθήσει[103]». Στο *How I became a Socialist* (*Πως έγινα Σοσιαλιστής*, 1894), ο Μόρρις βεβαιώνει: «Ήταν δια μέσου του [Ράσκιν] που έμαθα να δίνω μορφή στην ανησυχία μου... Εκτός από την επιθυμία να παράγω ωραία έργα, το κύριο πάθος της ζωής μου ήταν, και παραμένει, το μίσος για τον σύγχρονο πολιτισμό[104]». Όπως η επιρροή του Καρλάιλ στον Ράσκιν, έτσι και η επιρροή του Ράσκιν στον Μόρρις μοιάζει καθοριστική.

Η επιρροή του Ράσκιν συνεχίσθηκε και τον 20ό αιώνα, κατά ένα μέρος δια μέσου του Μόρρις, αλλά και με άμεσο τρόπο. Παρά την περιφρονητική σύσταση που απευθύνθηκε από τον φουτουριστή Μαρινέττι στις αρχές του αιώνα προς τους Άγγλους – «Πότε θα απαλλαγείτε από τη λυμφατική ιδεολογία του αξιοθρή-

---

[103] Αναφέρεται στο G. Hough, *The Last Romantics*, *ό.π.*, κεφ. 3: «William Morris», σελ. 90.

[104] Αναφέρεται στο L. Spear, *Dreams of an English Eden*, *ό.π.*, σελ. 220.

Πότε θα απαλλαγείτε από τη λυμφατική ιδεολογία του αξιοθρήνητου Ράσκιν... με την παθολογική νοσταλγία του για τα ομηρικά τυριά και τους μυθικούς συλλέκτες μαλλιού[105]...;»–, έπαιξε ουσιαστικό ρόλο στη διανοητική, καλλιτεχνική και πολιτική ανάπτυξη σημαντικών ατόμων και κινημάτων του αιώνα μας, στην Αγγλία και αλλού. Ο Frank Lloyd Wright άντλησε από το *Seven Lamps of Architecture* την έμπνευση της ιδέας του για την «οργανική αρχιτεκτονική». Ο Γκάντι εξετίμησε τόσο το *Unto this Last* ώστε να το μεταφράσει σε ινδική διάλεκτο. Και ο Κλέμεντ Άττλη, ιστορικός ηγέτης του Βρετανικού Εργατικού Κόμματος, οφείλει τον προσηλυτισμό του στον σοσιαλισμό στην ανάγνωση του Ράσκιν και του Μόρρις[106].

Πραγματικά, η επίδραση του Ράσκιν στη διαμόρφωση του βρετανικού εργατικού κόμματος φαίνεται αρκετά εκτεταμένη: τα πορίσματα που συνάγονται από ένα ερωτηματολόγιο που διανεμήθηκε στην πρώτη ομάδα των εργατικών που εκλέχτηκαν στη Βουλή των Κοινοτήτων δείχνουν ότι το *Unto this Last* είναι το βιβλίο που έπαιξε τον πιο σημαντικό ρόλο στην εξέλιξή τους. Αν πιστέψουμε τον Τζωρτζ Μπέρναρντ Σω, η κληρονομιά του Ράσκιν άγγιξε και την πιο ριζοσπαστική αριστερά: «Συνάντησα στη ζωή μου άτομα εξόχως επαναστατικά και ανάμεσα σ' αυτούς πολλοί ήταν εκείνοι που όταν τους ρώτησα: "Ποιος σας προσανατόλισε σ' αυτή την επαναστατική γραμμή; Ο Καρλ Μαρξ;", απάντησαν: "Όχι, ο Ράσκιν"[107]». Η ειρωνεία είναι προφανής, αλλά είναι μια ειρωνεία εγγενής στον ρομαντισμό το γεγονός ότι αυτός ο μαθητής του αρχιαντιδραστικού Καρλάιλ –που ο ίδιος διεκδίκησε ως το τέλος της ζωής του τον τίτλο του «Τόρυ»– υ-

---

[105] Στο «Futurist Speech to the English», αναφέρεται *στο ίδιο*, σελ. XI.
[106] Βλέπε *The Genius of John Ruskin, ό.π.*, σελ. 121, 220.
[107] G.B. Shaw, *Platform and Pulpit, ό.π.*, σελ. 132.

πήρξε πνευματικός πατέρας του Μόρρις καθώς και ενός σημαντικού μέρους της αριστεράς του 20^{ού} αιώνα.

Κεφάλαιο V

Η φωτιά συνεχίζει να καίει: Ο ρομαντισμός μετά το 1900

Τα προηγούμενα κεφάλαια, εκτός από το τελευταίο, ειδικά αφιερωμένο στον 19^{ο} αιώνα, περιείχαν πολλές φορές παραδείγματα που αντλήσαμε από τον αιώνα μας, για να δώσουμε μια εικόνα των απόψεών μας πάνω στον ρομαντισμό. Στην εισαγωγή θελήσαμε να επεκτείνουμε τη διάρκειά του στον χρόνο όχι μόνο ως τα μέσα του 18^{ου} αιώνα, αλλά ακόμη και ως τις μέρες μας. Ήρθε τώρα η στιγμή να δικαιολογήσουμε αυτή τη δεύτερη χρονική επέκταση και να εξετάσουμε από πιο κοντά το ζήτημα του ρομαντισμού στον 20^{ό} αιώνα.

Γιατί, η επιβεβαίωση μιας τέτοιας συνέχειας δεν είναι καθόλου αυτονόητη. Αντίθετα, πολύ συχνά αγνοήθηκε, απορρίφθηκε, ίσως ακόμη και απωθήθηκε, η ιδέα μιας ρομαντικής παράδοσης που συνεχίζεται μέχρι τις μέρες μας. Η ιστορία της λογοτεχνίας, αφού για μεγάλη χρονική περίοδο είχε περιορίσει το φαινόμενο του ρομαντισμού στα κινήματα που ονομάζονται ή ονομάστηκαν ρομαντικά στο πρώτο ήμισυ του 19^{ου} αιώνα, κατέληξε, κάποτε, να παραδεχθεί την παρουσία του έως το δεύτερο ήμισυ αυτού του αιώνα, χωρίς όμως να θελήσει να την προεκτείνει περισσότερο[1]. Με

[1] Η αλλαγή απεικονίζεται ιδιαίτερα καθαρά στον υπότιτλο της επιθεώρησης *Ρομαντισμός: επιθεώρηση του 19^{ου} αιώνα*. Η νέα αντίληψη αντικατοπτρίζεται επίσης σε πολλά σύγχρονα εγχειρίδια της ιστορίας της γαλλικής λογοτεχνίας: ανα-

την είσοδο στον 20ό αιώνα, η «νεωτερικότητα», τάση υποτίθεται ριζικά αντίθετη προς τον ρομαντισμό, τον είχε υποσκελίσει. Όσο για τους άλλους τομείς του πολιτισμού ή της πολιτικής ζωής, η κυριότερη αναφορά σ' έναν ενδεχόμενο ρομαντισμό του 20ού αιώνα ήταν αυτή που συνέδεε τον ιστορικό ρομαντισμό με τον φασισμό και τον ναζισμό, εκείνη ακριβώς τη βασιμότητα της οποίας αμφισβητήσαμε.

Εντούτοις, κάποιοι αντελήφθησαν ότι στον πολιτισμό αυτού του αιώνα υπάρχουν συγγραφείς και ρεύματα που έχουν κοινές ρίζες με τον ρομαντισμό του περασμένου αιώνα. Εκτός από μερικές εξαιρέσεις, αυτή η παραδοχή είναι πρόσφατη: αναφαίνεται κυρίως στη δεκαετία του '80. Στον τομέα της αγγλο-αμερικανικής λογοτεχνίας η εξέλιξη είναι καταφανής. Το 1949, ο Graham Hough έδωσε τον τίτλο *The Last Romantics (Οι τελευταίοι ρομανικοί)* σ' ένα έργο του που αναφέρεται στον Ράσκιν, στους προραφαηλίτες, τον Ουίλλιαμ Μόρρις και άλλους συγγραφείς του τέλους του 19ου αιώνα, και τελειώνει με τον Γέιτς, μοναδικό συγγραφέα που το έργο του, αν και ξεκίνησε τον 19ο αιώνα, συνεχίσθηκε ως την παραμονή του Δευτέρου Παγκοσμίου πολέμου. Μερικά χρόνια αργότερα (1957), ο John Bayley, στο έργο του *The Romantic Survival (Η ρομαντική επιβίωση)*, μελέτησε το φαινόμενο που θεωρούσε ως «αναγέννηση» του ρομαντισμού στον 20ό αιώνα, και του οποίου οι πιο διάσημοι εκπρόσωποι ήταν, εκτός από τον Γέιτς, ο W.H. Auden και ο Ντύλαν Τόμας – δυο ποιητές των οποίων το έργο ξεκινά τη στιγμή που ολοκληρώνεται εκείνο του Γέιτς[2].

Κατόπιν, από το τέλος της δεκαετίας του '70, ολοένα και περισσότεροι κριτικοί της λογοτεχνίας θα συνδέσουν με τον ρομαντισμό σημαντικούς συγγραφείς του 20ού αιώνα, όπως τον Hart Crane ή τον William Carlos Williams ή ακόμη και τη σύγχρονη

πτύσσεται σαφώς στην *Littérature Française* (Παρίσι, Arthaud, 1968-1979), όπως και στην *Histoire littéraire de la France* (Παρίσι, Ed. Sociales, 1974-1980).

[2] G. Hough, *The Last Romantics*, ό.π.· J. Bayley, *The Romantic Survival: A Study in Poetic Evolution*, Λονδίνο, Constable, 1957.

βρετανική ποίηση[3]. Κατά τη διάρκεια της τελευταίας δεκαετίας επίσης, στον γερμανικό χώρο, εκδόθηκαν πολλά έργα που εντοπίζουν μια ρομαντική χροιά σε πολιτιστικά και κοινωνικά κινήματα με τα οποία θα ασχοληθούμε στη συνέχεια[4].

Κάποιοι ακόμη υποστηρίζουν ότι ο ρομαντισμός ήταν και είναι παρών στον σύγχρονο πολιτισμό μας, μ' ένα πολύ πιο σφαιρικό τρόπο. Έτσι, ο Philippe Lacoue-Labarthe και ο Jean-Luc Nancy, στην ανθολογία-προβληματισμό τους για τον γερμανικό ρομαντισμό του *Athenäum* (1798-1800), υπογραμμίζουν το ενδιαφέρον που μπορεί να έχει το αντικείμενό τους για μας: «...εκείνο που κεντρίζει το ενδιαφέρον μας για τον ρομαντισμό είναι ότι βρισκόμαστε ακόμη στην εποχή που άρχισε μ' αυτόν και ότι αυτή η σχέση που μας συνδέει μαζί του (παρά την αναπόφευκτη απόσταση της επανάληψης) συνίσταται ακριβώς στο ότι συνεχίζει να απορρίπτει την εποχή μας. Υπάρχει, σήμερα, ανιχνεύσιμο, μέσα στις περισσότερες από τις μεγάλες θεματικές της "νεωτερικότητάς" μας, ένα αυθεντικό ρομαντικό *ασυνείδητο*[5]». Μια παρόμοια οπτική εμπεριέχει η άποψη του περίφημου βορειοαμερικανικού κριτικού Jerom McGann στο πρόσφατο έργο του *The Romantic Ideology* (Σικάγο, 1983). Ενώ η σύγχρονη κουλτούρα τρέφει την ψευδαίσθηση ότι είναι τελείως διαφορετική από

[3] R.L. Combs, *Vision of the Voyage: Hart Crane and the Psychology of Romantisme*, Μέμφις, Memphis State UP, 1978· C. Rapp, *William Carlos Williams and Romantic Idealism*, Ανόβερο N.H., UP of New England, 1984· J. Bayley, *Contemporary British Poetry: A Romantic Persistence?*, 1985.

[4] Βλέπε, για παράδειγμα, *Weimar: l' explosion de la modernité*, επιμ. G. Raulet, Anthropos, Παρίσι, 1984· R. Faber, «Frühromantik, Surrealismus und Studentenrevolte oder die Frage nach dem Anarchismus», στο *Romantisch Utopie, Utopische Romantik*, επιμ. R. Faber, Hildesheim, Gerstenberg Verlag, 1979· R.P. Seifert, *Fortschrittsfeinde? Opposition gegen Technik und Industrie von der Romantik bis zur Gegenwart*, Μόναχο, Beck, 1984. Επίσης μερικοί αγγλοσάξονες κοινωνιολόγοι επισήμαναν παραλληλισμούς ανάμεσα στις αμφισβητήσεις των δεκαετιών '60 και '70 και τα ρομαντικά κινήματα του τέλους του 18ου αιώνα και των αρχών του 19ου: βλέπε, B. Martin, *A Sociology of Contemporary Cultural Change*, Οξφόρδη, Blackwell, 1981.

[5] Ph. Lacoue-Labarthe και J.L. Nancy, *L' Absolu littéraire: théorie de la littérature du romantisme allemand*, ό.π., σελ. 26.

τον ρομαντισμό του περασμένου αιώνα, στην πραγματικότητα μετέχει εξ ολοκλήρου σ' αυτόν.

Εντούτοις, στην πρώτη περίπτωση, αυτή η άποψη δεν αναπτύχθηκε εκτενέστερα (δεν ήταν εξάλλου ο σκοπός του βιβλίου) και στη δεύτερη το επιχείρημα πάσχει –κατά την άποψή μας– από εμφανή έλλειψη συμπάθειας γι' αυτό που ο McGann αποκαλεί ρομαντική «ιδεολογία». Συμμεριζόμαστε πάντως απόλυτα την ιδέα ότι μερικά σύγχρονα πολιτιστικά και καλλιτεχνικά ρεύματα διαιωνίζουν τη ρομαντική κληρονομιά· αναπτύσσοντας και μετασχηματίζοντάς την, θα προσθέταμε, σε αντίθεση με τους Lacoue-Labarthe και Nancy οι οποίοι τονίζουν περισσότερο την «επανάληψη».

Η υπόθεσή μας θα μπορούσε να διατυπωθεί ως εξής: αν δεχτούμε αρχικώς ότι αντιλαμβανόμαστε τον ρομαντισμό ως κριτική του καπιταλιστικού-βιομηχανικού πολιτισμού· αν δεχθούμε εν συνεχεία ότι αυτός ο πολιτισμός –η «νεωτερικότητα» όπως την έχουμε συλλάβει– αν και τροποποιημένος, εξακολουθεί να υπάρχει· αν δεχθούμε, τέλος, ότι μερικές κοινωνικές ομάδες, φορείς του ρομαντικού οράματος, δεν έχουν εξαφανισθεί, τότε μπορούμε να δεχθούμε ότι ο ρομαντισμός θα συνεχίσει να παίζει ένα ρόλο-κλειδί.

Δεν υπάρχει αμφιβολία, λοιπόν, ότι ο καπιταλισμός είχε τεράστια ανάπτυξη από το τέλος του 19^{ου} αιώνα· φαινόμενα όπως το μονοπώλιο, η κρατική παρέμβαση, η επέκταση του τριτογενούς τομέα, η ανάπτυξη της κατανάλωσης κ.λπ., αποτελούν πράγματι αλλαγές πολύ μεγάλης κλίμακας. Αυτό όμως δεν εμποδίζει να μένει τελείως ανέπαφο το θεμέλιο, η βασική αρχή (αυτό που για τον Karl Polanyi συνιστά την χωρίς προηγούμενο ρήξη που σηματοδότησε η εγκατάσταση του καπιταλισμού): η κυριαρχία της «οικονομίας» πάνω στην κοινωνία, υπό τη μορφή της παντοδύναμης ανταλλακτικής αξίας.

Ταυτοχρόνως, είναι φανερό ότι τα στρώματα και οι κατηγορίες φορείς του ρομαντικού οράματος (βλέπε κεφάλαιο 2) καθόλου δεν έχουν εκλείψει: ενώ είναι βέβαιο ότι η αριστοκρατία συρρικνώνεται ολοένα και περισσότερο, η μικροαστική τάξη αναπαρά-

γεται διαρκώς ως λειτουργικός τομέας της σύγχρονης οικονομίας· και οι «παραδοσιακοί» διανοούμενοι, αυτοί προπάντων που είναι οι «παραγωγοί» της ρομαντικής κουλτούρας, παρά τον ανταγωνισμό των τεχνοκρατών διανοουμένων που αυξάνονται σε αριθμό και δύναμη, εξακολουθούν να επιτελούν το έργο τους στο ακέραιο (και βλέπουν χωρίς αμφιβολία τη δύναμή τους να μεγαλώνει μαζί με εκείνη της σπουδάζουσας νεολαίας). Πρέπει να συνυπολογίσουμε επίσης την επιρροή που εξακολουθούν να ασκούν στον πολιτισμό του 20ού αιώνα οι διάφορες θρησκείες και κατά συνέπεια οι θεολόγοι, θρησκευόμενοι διανοούμενοι, ιερείς και καλόγεροι, κ.λπ.!

Και προπάντων, διαπιστώνουμε ότι, παράλληλα με την επιβίωση των ομάδων που από παράδοση έχουν ιδιαίτερη συγγένεια με το ρομαντικό όραμα, παράγεται μέσα στον «όψιμο καπιταλισμό» ένα είδος «παγκοσμιοποίησης» του φαινομένου: μια διάδοση του συστήματος και των συνεπειών του –ενώ αυτές ταυτοχρόνως ριζοσπαστικοποιούνται– σε όλη σχεδόν την ανθρώπινη κοινότητα και στο σύνολο του φυσικού περιβάλλοντος του πλανήτη. Αυτή η παγκοσμιοποίηση τείνει να διευρύνει το δυνητικό ακροατήριο της ρομαντικής κριτικής πολύ πέρα από τις ομάδες που προσείλκυε στο παρελθόν.

Μια εξαιρετικά πλούσια μελέτη της αμερικανικής επιστημονικής φαντασίας από έναν ειδικό σ' αυτό το θέμα, τον Gérard Klein[6], φαίνεται ότι επαληθεύει αυτή την υπόθεση. Σε μια ανάλυση εμπνευσμένη από τον Λυσιέν Γκολντμάν, ο Klein καταγράφει τρεις φάσεις στην εξέλιξη του μυθιστορήματος επιστημονικής φαντασίας, του οποίου οι παραγωγοί και οι καταναλωτές στρατολογούνται, κατά τη γνώμη του, προπάντων από εκείνη τη μερίδα της μεσαίας τάξης που αποτελείται από τους επιστήμονες και τους τεχνικούς – εν κατακλείδι τους «νέους διανοούμενους», δηλαδή

[6] G. Klein, «Malaise dans la science-fiction américaine», επίλογος στο U. Le Guin, *Le Nom du monde est forêt*, Παρίσι, Laffont, 1972, 1979 (το δοκίμιο, γραμμένο το 1975, δημοσιεύθηκε πρώτα σ' ένα ειδικό τεύχος του *Science Fiction Studies*).

μια ομάδα που, θεωρητικώς, ελάχιστα θα έπρεπε να έλκεται από τα θέλγητρα του ρομαντικού οράματος. Σε μια πρώτη περίοδο – πριν από τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο–, η αμερικανική φιλολογία επιστημονικής φαντασίας βρισκόταν πραγματικά στους αντίποδες του ρομαντισμού, προβάλλοντας τεχνικο-επιστημονικές ουτοπίες, θέλοντας να αποδείξει ότι όλα τα σύγχρονα προβλήματα επιδέχονται επιστημονικές και τεχνικές λύσεις. Αλλά μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο και κατά τη δεκαετία του '50, εμφανίζονται η αμφιβολία και ο σκεπτικισμός και από τη δεκαετία του '60, σε μια τρίτη περίοδο, βρισκόμαστε μπροστά σε σκοτεινά οράματα ολοκληρωτικής υποβάθμισης του κόσμου, οικολογικού ολέθρου ή ακόμα και τελικής καταστροφής.

Ξεκινάμε λοιπόν από τη διαπίστωση –και αυτό είναι που θα προσπαθήσουμε να εκθέσουμε και να αποδείξουμε σ' αυτό το κεφάλαιο– ότι στον 20ό αιώνα είναι δυνατό να ανιχνεύσουμε μορφές και στοιχεία μείζονος σημασίας που ανάγονται στη ρομαντική κοσμοαντίληψη, και αυτό σε ό,τι πιο καινοτόμο αλλά και πιο παραδοσιακό έχει αυτός ο αιώνας.

Αν λοιπόν υπάρχει μια συνέχεια ανάμεσα στον παλιό ρομαντισμό και κάποιες μορφές της κουλτούρας του αιώνα μας, υπάρχουν ωστόσο και κάποιες διαφορές που θα πρέπει να αναφερθούν. Αρχικώς, οι συγγραφείς και τα κινήματα του 20ού αιώνα δεν αυτοχαρακτηρίζονται –και γενικότερα κανείς δεν τους αποκαλεί– με τον όρο «ρομαντικός». Και όχι μόνο αυτό, μερικές φορές θεωρούν τον εαυτό τους –και τους θεωρούν– *αντιρομαντικούς*. Αυτή είναι η γνώμη του Οκτάβιο Πας που παρατηρεί, αναφερόμενος στον Έζρα Πάουντ και τον Τ.Σ. Έλιοτ, ότι «η άρνησή τους για τον ρομαντισμό ήταν κι αυτή ρομαντική[7]». Ο Έλιοτ, ιδιαίτερα, ακολουθώντας τον T.E. Hulme, απορρίπτει το ρομαντικό πνεύμα του 19ου αιώνα εξ ονόματος ενός νέου «κλασικισμού», ενώ, σαν θιασώτης της εξουσίας και της πειθαρχίας που ενσαρκώνονται στον χριστιανισμό και τη μοναρχία του παρελθόντος, συμμερίζε-

[7] O. Paz, *Los hijos del limo. Del romanticismo a la vanguardia*, ό.π., σελ. 195.

ται καθ' ολοκληρίαν το ρομαντικό όραμα. Η σύγχυση προέρχεται από το γεγονός ότι για τον Έλιοτ, ο όρος «ρομαντικός» παραπέμπει σε μια αισθητική έννοια που συνδέεται με φιλολογικές πρακτικές και ευαισθησίες του περασμένου αιώνα. Αλλά, όπως έχουμε τονίσει ήδη, μπορεί κανείς κάλλιστα να αρνείται ορισμένες καλλιτεχνικές τεχνικές και υποκειμενικές συμπεριφορές που συνδέονται με τον όρο «ρομαντικός» και με τα ρεύματα του 19ου αιώνα, που αποκαλούνται «ρομαντικά», μένοντας εντούτοις βαθειά προσηλωμένος στην ίδια *Weltanschauung*: αυτήν που επικρίνει το καπιταλιστικό παρόν εξ ονόματος του παρελθόντος.

Άλλη διαφορά ανάμεσα στον ρομαντισμό του 19ου και του 20ού αιώνα: είναι αναντίρρητο ότι ο ρομαντισμός του 20ού αιώνα κατάλαμβάνει μια λιγότερο *ηγεμονική* θέση. Υπάρχει, αναμφιβόλως, ένα ποσοστό αλήθειας στον τίτλο του έργου του Morse Peckham: *Romantism: The Culture of the Nineteenth Century (Ρομαντισμός: η κουλτούρα του 19ου αιώνα)*. Ενώ ο ρομαντισμός εμφανίζεται ήδη τον 18ο αιώνα, μοιράζεται τον χώρο του πολιτισμού, υπό ίσους σχεδόν όρους, με τον Διαφωτισμό (χωρίς να είναι κατ' ανάγκην αντίθετός του, συνιστούσε εντούτοις μια αποκλίνουσα άποψη μεγάλης εμβέλειας). Τον 19ο αιώνα, αντίθετα, αν και ο ρομαντισμός δεν είναι απολύτως κυρίαρχος σε όλα τα πεδία (βλέπε για παράδειγμα τον ωφελιμισμό, τον φιλελευθερισμό, τον θετικισμό κ.λπ.), κάποιοι τομείς του πολιτισμού –η τέχνη, η λογοτεχνία, η φιλοσοφία κλπ.– έχουν διαποτιστεί σε βάθος από τη νοσταλγία του χαμένου παραδείσου. Όμως, στον 20ό αιώνα, όπως είχε συμβεί και στον 18ο, ο ρομαντισμός αντιμετωπίζει και πάλι σκληρό ανταγωνισμό.

Η Cecelia Tichi, για παράδειγμα, στο έργο της *Shifting gears: Technology, Literature, Culture in modernist America*[8] *(Αλλάζοντας ταχύτητες: Τεχνολογία, Λογοτεχνία, Πολιτισμός στη νεωτερική Αμερική)*, κατέδειξε, σε ποιο βαθμό, στις Ηνωμένες Πολιτείες, και από τα τέλη του 19ου αιώνα και τις αρχές του 20ού, ο κόσμος της

---

[8] C. Tichi, *Shifting gears: Technology, Literature, Culture in modernist America*, Λονδίνο και Chapel Hill, Univ. of North Carolina Press, 1987.

βιομηχανίας, των μηχανών και των τεχνολογικών κατασκευών, διαπνεόμενος από την ιδεολογία της αποτελεσματικότητας και της ταχύτητας, διέβρωσε τον πολιτισμό στο σύνολό του – την καθημερινή ζωή, το λαϊκό μυθιστόρημα, ακόμη και την «υψηλή» τέχνη και λογοτεχνία. Έτσι, εντοπίζει τις επιπτώσεις της νέας τεχνολογίας και της ιδεολογίας της στα έργα ορισμένων σημαντικών συγγραφέων: Ντος Πάσσος, Χεμινγουέι, Williams. Το βιβλίο της αποκαλύπτει έναν θαυμασμό για τη σύγχρονη ζωή και τον νεωτερισμό της, που δεν απαντάται μόνο στις Ηνωμένες Πολιτείες. Αλλά και η ίδια η Tichi αναγνωρίζει ότι οι συγγραφείς που μελετά παρουσιάζουν δυο διαφορετικές όψεις (εν μέρει νοσταλγικοί και εν μέρει ενθουσιώδεις θιασώτες της νεωτερικότητας), ενώ σε πολλούς άλλους συγγραφείς ο κυρίαρχος τόνος είναι η νοσταλγία (Willa Cather, Sherwood Anderson, κ.λπ.).

Μια τελευταία διαφορά ανάμεσα στον 20ό αιώνα και τον προηγούμενο είναι ότι, στον αιώνα μας, υπάρχουν νέου τύπου κοινωνίες: ενώ ως τον 18ο και τον 19ο αιώνα δεν υπήρχαν παρά μόνο κοινωνίες (περισσότερο ή λιγότερο) καπιταλιστικές ή προκαπιταλιστικές, στον 20ό αιώνα βρισκόμαστε μπροστά στην ανάδυση (και εσχάτως σε ορισμένες περιπτώσεις στη διάλυση) αυτού που θα μπορούσε να χαρακτηρισθεί μη καπιταλιστικές γραφειοκρατικές κοινωνίες. Αν και κατ' όνομα μόνο «σοσιαλιστικές», παρουσιάζουν ωστόσο έναν τύπο συγκρότησης διαφορετικό από τον καπιταλισμό, βασισμένο στην κρατικοποίηση των μέσων παραγωγής, τη δικτατορία πάνω στις ανάγκες (Agnes Heller), τον συγκεντροποιημένο γραφειοκρατικό προγραμματισμό, κ.λπ. (Όπως έχει ήδη επισημάνει η Χάνα Άρεντ, ο ολοκληρωτισμός δεν χαρακτηρίζει ειδικά αυτό τον τύπο της κοινωνίας: μπορούμε να τον συναντήσουμε εξ ίσου και στον καπιταλιστικό κόσμο).

Σε κάθε περίπτωση, η στενή σχέση ανάμεσα στη νεωτερικότητα και τον καπιταλισμό, που είναι μία από τις προκείμενες της ανάλυσής μας για την ρομαντική κουλτούρα, εξακολουθεί να ισχύει για την ιστορία του ρομαντισμού από τη βιομηχανική επανάσταση έως και τη ρωσική επανάσταση. Διατηρεί όμως την αξία της στα μέσα του 20ού αιώνα; Φαινομενικά όχι, καθώς, από τη δε-

καετία του '20 –και κυρίως μετά το πρώτο πενταετές σταλινικό πρόγραμμα (1929-1934)– εμφανίζεται μια μορφή μη καπιταλιστικής νεωτερικότητας, που θα αποτελέσει με τη σειρά της στόχο μιας κριτικής ρομαντικού τύπου. Εντούτοις, για τη μεγάλη πλειοψηφία των ρομαντικών του 20ού αιώνα (συγγραφέων, καλλιτεχνών ή φιλοσόφων), το κυριότερο, αν όχι το μοναδικό, αντικείμενο της αγωνίας και της άρνησής τους παραμένει η βιομηχανική-αστική κοινωνία.

Είναι αλήθεια ότι υπάρχουν, τόσο στη Δύση όσο και στην Ανατολή, κάποιοι ρομαντικοί κριτικοί που εχθρεύονται εξ ίσου και τη «μη καπιταλιστική» νεωτερικότητα. Όμως, αυτό που της καταμαρτυρούν είναι ότι συμμερίζεται κάποιες όψεις του καπιταλιστικού πολιτισμού: υπερβιομηχάνιση και τεχνικοποίηση, ωφελιμιστικός ορθολογισμός, υπερπαραγωγή, αλλοτρίωση της εργασίας, μεταβολή του ανθρώπου σε μέσο (Στάλιν: «Ο άνθρωπος είναι το πιο πολύτιμο κεφάλαιο»), κυριαρχία-εκμετάλλευση της φύσης, κ.λπ. Για μερικούς από τους επικριτές της, η ΕΣΣΔ και οι κοινωνίες που εμπνέονται από το ίδιο πρότυπο δεν αποτελούν παρά μια παραλλαγή του βιομηχανικού-καπιταλιστικού συστήματος: μια μορφή «κρατικού καπιταλισμού». Ήδη από τη δεκαετία του '20, αυτός ο τύπος της ανάλυσης εμφανίζεται στα έργα των ελευθεριακών σοσιαλιστών και αργότερα των σχισματικών του τροτσκισμού (C.L.R. James, Raya Dunayevskaya, Tony Cliff). Όλοι τους συμμερίζονται την πεποίθηση πως οι κοινωνίες που υποστηρίζουν ότι είναι «σοσιαλιστικές» δεν έχουν αποκοπεί από το καπιταλιστικό-βιομηχανικό πρότυπο παρά μόνο εν μέρει και ατελώς.

Μια άλλη προσέγγιση θα αναπτυχθεί από μερικούς συντηρητικούς κύκλους, είτε πρόκειται για θρησκευτικούς φονταμενταλιστές, είτε για προ-φασίστες (ή ακόμη και φασίστες, κυρίως πριν από το 1933): ο καπιταλισμός και ο «κομμουνισμός» είναι οι δύο όψεις του ίδιου νομίσματος, δύο μορφές του ίδιου σύγχρονου παρηκμασμένου και διεστραμμένου πολιτισμού.

Σε τελείως διαφορετικό πλαίσιο, εμφανίζεται επίσης η ιδέα ότι οι δύο μορφές της νεωτερικότητας, παρά τις τωρινές φαινομενικές διαφορές τους, τείνουν προς ένα κοινό μέλλον που θα αποτελεί

την παροξυστική έκφραση όλων των αρνητικών χαρακτηριστικών του βιομηχανικού πολιτισμού. Εδώ μπορούμε να εντοπίσουμε και την πηγή της έμπνευσης πολλών μεγάλων φιλολογικών «δυστοπιών[9]» του 20ού αιώνα: του *Θαυμαστού καινούργιου κόσμου* του Αλντους Χάξλεϋ (1932) –μια κοινωνία που έχει για Θεό της τον ιδρυτή της σύγχρονης βιομηχανίας αυτοκίνητου («*Our Ford*»)– και το *1984* του Τζορτζ Όργουελ (1948).

Τέλος, μένουν οι ρομαντικοί κριτικοί, που βγαίνουν μέσα από τους κόλπους των μη καπιταλιστικών κοινωνιών. Αν και παρουσιάζουν ιδιαίτερα χαρακτηριστικά που τους διακρίνουν από τους δυτικούς ομολόγους τους (κυρίως η επικέντρωσή τους στο πρόβλημα του ολοκληρωτικού γραφειοκρατικού κράτους), στην ουσία πρόκειται για μια ταυτόσημη κοσμοθεώρηση. Πράγμα που ισχύει τόσο για τα οικολογικά κινήματα της Ανατολικής Ευρώπης, ή, στο άλλο άκρο του πολιτικού φάσματος, για τα παλινορθωτικά ρεύματα, τους νοσταλγούς της «παλιάς Ρωσίας» (τσαρικής και/ή χριστιανικής), ο πιο διάσημος εκπρόσωπος των οποίων είναι στη λογοτεχνία ο Σολζενίτσιν. Και στις δύο περιπτώσεις, καθώς και σε άλλες –όπως οι θρησκευτικοί νεοφονταμενταλιστές– οι ομοιότητες με τους αντίστοιχους δυτικούς είναι περισσότερο εμφανείς από τις διαφορές.

Αυτό που διακρίνει αυτούς τους ρομαντικούς κριτικούς από τους άλλους εσωτερικούς αντιπάλους των κοινωνιών σοβιετικού τύπου (φιλελεύθερους, νεωτεριστές και λοιπούς «φιλοδυτικούς») είναι η δυσπιστία τους (αν όχι η περιφρόνησή τους) προς τις οικονομικές δομές και τον τρόπο ζωής των εκβιομηχανισμένων καπιταλιστικών χωρών.

Αυτές οι διαπιστώσεις μας οδηγούν, προς το παρόν, στο συμπέρασμα, ότι η επιβίωση επί μισό αιώνα μη καπιταλιστικών μορφών της βιομηχανικής νεωτερικότητας (αυτή τη στιγμή πιθανόν παρακολουθούμε την προοδευτική εξαφάνιση αυτού του προτύπου) εισάγει αναμφίβολα μια ειδική διάσταση, αλλά δεν θέτει υπό αμφισβήτηση το πλαίσιο της ανάλυσής μας. Το βασικό ση-

---

[9] Αναφέρεται στις αρνητικές ουτοπίες σε αντίθεση με τις θετικές. (Σ.τ.ε.)

μείο που πρέπει να υπογραμμισθεί είναι ότι αυτές οι κοινωνίες *σε καμιά περίπτωση δεν έχουν πραγματοποιήσει μια αληθινή ρήξη με τον καπιταλιστικό πολιτισμό*· μετέφεραν και αναπαρήγαγαν, υπό άλλη μορφή, τα ουσιωδέστερα στοιχεία του. Υπ' αυτές τις συνθήκες, δεν είναι καθόλου παράδοξο το ότι, και αυτές, εκτρέφουν στους κόλπους τους τη ρομαντική διαμαρτυρία.

Ανακεφαλαιώνοντας λοιπόν, παρά τις διαφορές που επισημάναμε ανάμεσα στη θέση που κατείχε ο ρομαντισμός τον 19^{ο} και τον 20^{ό} αιώνα, είμαστε υποχρεωμένοι να αποδεχτούμε το προφανές: κατά τη διάρκεια αυτού του αιώνα, όπως και του προηγούμενου, διαπιστώνουμε την ίδια δομή σκέψης και τα ίδια θέματα που πραγματευόμαστε στο πρώτο κεφάλαιο: διάψευση από τον κόσμο, κριτική του ποσοτικού λογισμού, της μηχανοποίησης, της ορθολογιστικής αφαιρετικότητας, του κράτους και της σύγχρονης πολιτικής, της αποσάθρωσης των κοινωνικών δεσμών.

Πριν περάσουμε σε μια πιο λεπτομερή συζήτηση, ας θέσουμε ένα άλλο θέμα γενικού ενδιαφέροντος. Στη μελέτη της τέχνης και των ιδεών του 20^{ού} αιώνα συμπεριελήφθησαν συχνά διάφορα πολιτιστικά ρεύματα, εικονοκλαστικά και καινοτόμα, που πολλαπλασιάστηκαν από τις αρχές του 20^{ού} αιώνα (ακόμα και από τα τέλη του προηγούμενου) υπό διάφορες ονομασίες που υπονοούσαν τον όρο «μοντέρνος»: Ο «μοντερνισμός» στην τέχνη και τη λογοτεχνία, και η «μοντέρνα σκέψη», που συχνά αποκαλείται «νεωτερικότητα». Πιο πρόσφατα και στη βάση αυτής της εννοιολόγησης έγινε λόγος για «μετα-μοντερνισμό», για «μεταμοντέρνο», για «μετα-νεωτερικότητα», προκειμένου να προσδιοριστούν κάποιες πολιτιστικές τάσεις των τελευταίων δεκαετιών. Σε εμάς λοιπόν που ορίζουμε τον ρομαντισμό ως κριτική της «νεωτερικότητας» εξ ονόματος του παρελθόντος, το ερώτημα που τίθεται υποχρεωτικά είναι: ποια σχέση έχει ο ρομαντισμός του 20^{ού} αιώνα με αυτούς τους χαρακτηρισμούς;

Η απάντηση στο ερώτημα αυτό μας φαίνεται ξεκάθαρη: η αντίληψή μας για το θέμα *διέπεται από άλλους κανόνες* από αυτούς που προτείνονται από τον «μοντερνισμό» και τον «μεταμοντερνι-

σμό», *τους διαπερνά*, χωρίς να ταυτίζεται αλλά ούτε και να αντιπαρατίθεται μ' αυτούς. Γιατί αυτοί οι χαρακτηρισμοί αφορούν το «μοντέρνο» –δηλαδή το καινούργιο– στον *πολιτισμό* (την τέχνη, τις ιδέες), ενώ για μας ο ρομαντισμός συνιστά απόρριψη της σύγχρονης *κοινωνίας*. Είναι φανερό ότι μπορεί κανείς να είναι οπαδός των καλλιτεχνικών πειραματισμών ή του πιο τολμηρού και καινοτόμου προβληματισμού και ταυτόχρονα να αρνείται κατηγορηματικά τη σύγχρονη καπιταλιστική κοινωνία. Ή μπορεί να είναι κάποιος συντηρητικός στον πολιτιστικό τομέα και ταυτόχρονα ένθερμος θιασώτης της αστικής κοινωνικής νεωτερικότητας. Πράγματι, είναι δυνατοί συνδυασμοί κάθε είδους: μοντερνισμός, ρομαντικός ή μη, μεταμοντερνισμός, ρομαντικός ή όχι... Για να περιοριστούμε σε ένα παράδειγμα, ο ιταλικός φουτουρισμός θα μπορούσε να χαρακτηριστεί καλλιτεχνικός μοντερνισμός χωρίς ρομαντικό χρωματισμό, ενώ ο υπερρεαλισμός αποτελεί έναν ρομαντικό μοντερνισμό (θα επιμείνουμε σ' αυτή την τελευταία περίπτωση πιο κάτω).

Εξυπακούεται ότι αυτό το κεφάλαιο καθόλου δεν φιλοδοξεί να αναλύσει εξαντλητικά το τεράστιο θέμα της ρομαντικής συνιστώσας της κουλτούρας του 20ού αιώνα. Για να της αποδώσουμε δικαιοσύνη θα έπρεπε να της αφιερώσουμε τουλάχιστον ένα ολόκληρο βιβλίο[10]. Θα περιορισθούμε λοιπόν εδώ στο να υπενθυμί-

---

[10] Ας σημειώσουμε μερικά παραδείγματα για το τι θα έπρεπε να περιλαμβάνει ο πίνακας περιεχομένων ενός έργου αφιερωμένου στις μορφές της ρομαντικής αντίληψης στους κυριότερους τομείς της πολιτιστικής ζωής του αιώνα μας: 1° Στις πλαστικές τέχνες: από τις «οργανικές» μορφές της Art nouveau έως τον εξπρεσιονισμό, τον υπερρεαλισμό, τον πριμιτιβισμό και την φανταστική τέχνη. 2° Στη μουσική: τόσο την παραδοσιακή λαϊκή μουσική ενός Μπάρτοκ ή ενός Kodaly όσο και τη λαϊκή και ποιμενική νοσταλγία της *Ιστορίας του στρατιώτη* του Στραβίνσκι. 3° Στη λογοτεχνία: άμεσα, τον Φώκνερ, τον D.H. Lawrence ή τον Μπόρχες, πιο έμμεσα (ή *ακαθόριστα*) τον Κάφκα, και τον Τ. Μανν (σχετικά μ' αυτό τον τελευταίο, βλέπε M. Löwy, «Lukàcs et Léon Naphta. L' énigme du Zauberberg», *Études germaniques*, 41, 3, Ιούλιος-Σεπτέμβριος 1986). 4° Στη φιλοσοφία: απέναντι στους ουτοπιστές και τους κοινωνικούς κριτικούς (ο νεαρός Λούκατς) στέκεται η πλειάδα των συντηρητικών αντιπάλων της νεωτερικότητας, από τον Χάιντεγκερ ως τον A. Gehlen. 5° Στις ανθρωπιστικές επιστήμες: από

σουμε μερικές από εκείνες τις περιπτώσεις που κρίνουμε ως τις πιο σημαντικές ρομαντικές μορφοποιήσεις που χαρακτηρίζουν τον αιώνα μας: κάποια μεγάλα πρωτοποριακά κινήματα, το πνεύμα του Μάη του '68, τον ρομαντισμό στον μαζικό πολιτισμό και στα σύγχρονα κοινωνικά κινήματα. Και στο επόμενο κεφάλαιο θα μελετήσουμε τη θρησκευτική κριτική και την ουτοπιστική κριτική της νεωτερικότητας μέσα από δύο *χαρακτηριστικές* μορφές του 20ού αιώνα: τους Σαρλ Πεγκύ και Ερνστ Μπλοχ[11].

1. Τα πρωτοπόρα πολιτιστικά κινήματα

Ανάμεσα στις νέες μορφές που προσλαμβάνει η ρομαντική κριτική του πολιτισμού στον 20ό αιώνα, κεντρική θέση κατέχουν μερικά πρωτοπόρα κινήματα όπως ο εξπρεσιονισμός και ο υπερρεαλισμός. Το μεταβατικό στάδιο ανάμεσα στον ρομαντισμό του 19ου αιώνα και τα λεγόμενα «μοντερνιστικά» κινήματα, στην καμπή του αιώνα, καλύφθηκε από τον *συμβολισμό*.

Ο ιστορικός τέχνης Philipe Jullian χαρακτήρισε με ευστοχία τον συμβολισμό σαν «ένα κλειστό κήπο όπου κατέφυγαν, στα τέλη του 19ου υλιστικού αιώνα, όλοι εκείνοι που αισθάνονταν φρίκη για τον κόσμο του Ζολά, φόβο για τις μηχανές και περιφρόνηση για το χρήμα». Αυτό που έχουν κοινό καλλιτέχνες όπως ο Odilon Redon, ο Fernand Khnopff ή ο Alfred Kubin, συγγραφείς όπως ο Joris K. Huysmans ή ο Όσκαρ Ουάιλντ, ποιητές όπως ο Μαλλαρ-

τους ιστορικούς κριτικούς της τεχνολογίας (Λ. Μάμφορντ) ως τους ψυχολόγους οπαδούς της αντιψυχιατρικής (Ρ. Λ. Λαινγκ και Ντ. Κούπερ), κ.λπ. (Παραπέμπουμε στα υπόλοιπα παραδείγματα που αναφέρουμε στο τυπολογικό μας κεφάλαιο).

[11] Η θρησκευτική κριτική της νεωτερικότητας ξαναπιάνει το νήμα της παράδοσης του 19ου αιώνα: την βρίσκουμε όχι μόνο ανάμεσα στους καθολικούς όπως οι Bloy, Πεγκύ, Μπερνανός και Mourier, αλλά και στους διαμαρτυρόμενους (J. Ellul), τους ορθόδοξους (Ν. Μπερντιάεφ) και άλλους (για την εβραϊκή πλευρά, βλέπε M. Löwy, *Rédemption et outopie*, *ό.π.*, 1988). Όσο για τη ρομαντική ουτοπία, αυτή εμπνέει τόσο το έργο του Μπλοχ, όσο και του Β. Μπένγιαμιν και (κατά μέγα μέρος) το έργο των κυριοτέρων διανοητών της σχολής της Φρανκφούρτης (Αντόρνο, Χορκχάιμερ, Μαρκούζε, Φρομ).

μέ ή ο Vielé-Griffin είναι ένα κάποιο εσώτερο πολιτιστικό σύμπαν, μυστικιστικό, εμπνευσμένο, «παρακμιακό» – σε ριζική αντίθεση με την αστική ηθική και τον θετικιστικό ρεαλισμό της επίσημης ιδεολογίας. Η ειρωνεία, η μελαγχολία και η απαισιοδοξία είναι οι τόνοι που κυριαρχούν σε μια ψυχική κατάσταση που προκύπτει από την επίμονη άρνηση της επίπεδης και πεζής πραγματικότητας του σύγχρονου κόσμου[12].

Το νεφέλωμα των συμβολιστών είχε στις τάξεις του τόσο παραδοσιακούς καθολικούς (όπως ο «Sâr» Péladan ή ο Villiers de L' Isle-Adam) όσο και αναρχικούς, όπως ο Bernard Lazare και οι φίλοι του της επιθεώρησης *Entretiens politiques et littéraires (Πολιτικοί και φιλολογικοί διάλογοι)*. Αυτό που τους συσπείρωνε παρ' όλες τις διαφορές τους ήταν η ρομαντική εχθρότητα για την αστική κοινωνία και τον απογοητευτικό πολιτισμό της – όπως μαρτυρεί το αναπάντεχο εγκώμιο στον Villiers de L' Isle-Adam που δημοσιεύτηκε από τον Lazare στην επιθεώρησή του τον Νοέμβριο του 1892, όπου εξυμνεί την «περιφρόνηση απέναντι στον σύγχρονο κόσμο» του συγγραφέα του έργου *Η Εύα του μέλλοντος* και την «απέχθειά (του) για τις σύγχρονες κοινωνικές μορφές».

Ο *εξπρεσιονισμός* κληρονόμησε μερικά χαρακτηριστικά του συμβολισμού, αλλά οι ρίζες του βυθίζονται πιο μακριά, στη γερμανική *Frühromantik* των αρχών του 19ου αιώνα. Όπως είναι γνωστό, δεν πρόκειται για ένα συγκροτημένο ρεύμα, ούτε για μια λογοτεχνική ή καλλιτεχνική σχολή. Η συγγένεια ανάμεσα στον Γκότφρηντ Μπεν, τον Ερνστ Τόλλερ και τον Franz Marc δεν προέρχεται από ένα κοινό δόγμα ή μια κοινή αισθητική, αλλά μάλλον από κάποια *Stimmung*, δηλαδή από μια ατμόσφαιρα, ένα κλίμα – κράμα ουτοπίας, αγωνίας, απελπισίας και εξέγερσης. Καθώς επίσης και από κάποιο ιδιαίτερο ύφος, που προκύπτει από την άρνηση της πραγματικότητας –ιδιαίτερα στη ζωγραφική, με τη βιαιό-

---

[12] Ph. Jullian, «Le symbolisme», στο έργο *Idéalistes et symbolistes*, Παρίσι, 1973, σελ. 2. Βλέπε επίσης H. Hofstätter, *Symbolismus*, σελ. 23, 58.

τητα των χρωμάτων και του φωτισμού– και από την επιθυμία να εκφράσουν την εσωτερικότητα και τον σπαραγμό της[13].

Ένα κείμενο αρκετά αντιπροσωπευτικό αυτής της ατμόσφαιρας είναι η εισαγωγή του Kurt Pinthus στην περίφημη συλλογή ποιημάτων *Menschenheitsdämmerung (Το Λυκόφως της ανθρωπότητας)*, του 1919. Ο Pinthus παρατηρεί, επικρίνοντας την αλλοτρίωση της σύγχρονης ζωής, ότι η ανθρωπότητα «υποδουλώθηκε ολοκληρωτικά στις ίδιες τις δημιουργίες της, την επιστήμη της, την τεχνική, τη στατιστική, το εμπόριο και τη βιομηχανία της, σε μια άκαμπτη κοινωνική τάξη, σε ήθη αστικά και συμβατικά. Η συνειδητοποίηση αυτού του αδιεξόδου σημαίνει ταυτόχρονα και την έναρξη ενός αγώνα ενάντια στην εποχή μας *(die Zeit)* και ενάντια στην πραγματικότητα που διαμορφώνει». Οι ποιητές που περιλαμβάνονται σ' αυτή τη συλλογή (Else Lasker-Schüler, Γκότφρηντ Μπεν, Walter Hanseclever, Georg Heym, Jacob von Hoddis, Johannes Becher, Franz Werfel, Albert Ehrenstein, Yvan Goll, René Schickele, Ludwig Rubiner και πολλοί άλλοι) «αισθάνθηκαν την οσμή αποσύνθεσης που αναδύεται από το αλαζονικό άνθος του πολιτισμού και το προφητικό βλέμμα τους αντικρύζει ήδη τα ερείπια ενός πολιτισμού δίχως ουσία, και μιας ανθρώπινης κατάστασης βασισμένης ολοκληρωτικά στο μηχανικό και το συμβατικό[14]».

Η νοσταλγία του κοινοτιστικού παρελθόντος είναι λιγότερο έντονη απ' ό,τι στον ρομαντισμό του 19ου αιώνα, αλλά, όπως παρατηρεί ο Jean-Michel Palmier, «στον εξπρεσιονισμό ξαναβρίσκουμε το ποιητικό ευαγγέλιο του Νοβάλις, πιο ζοφερό, πιο απελπισμένο, μ' αυτό το συμπλήρωμα ψυχής που αποζητούν, μ' αυτό το πάθος, αυτό τον αντικαπιταλιστικό ρομαντισμό, μ' αυτό

---

[13] Βλέπε το ωραίο βιβλίο του J.-M. Palmier, *L' expressionisme comme révolte*, Παρίσι, Payot, 1978, σελ. 115-118.

[14] K. Pinthus, «Zuvor» (1919) στο *Menschenheitsdämmerung. Ein Document des Expressionismus*, Αμβούργο, Rohwolt, 1959, σελ. 26-27.

το μίσος για την τεχνική και τις πόλεις, αυτό το κράμα αγάπης και φόβου που νιώθουν για το Βερολίνο[15]».

Από την άποψη της πολιτικής τοποθέτησης, το κίνημα ήταν αρκετά ετερογενές: αν και οι περισσότεροι καλλιτέχνες εντάσσονταν στην αριστερά (και συγκεκριμένα με την αντίθεσή τους προς τον πόλεμο), μόνο μερικοί –όπως ο Ερνστ Τόλλερ, λαϊκός επίτροπος στη Βαυαρία το 1919– πήραν μέρος στον επαναστατικό αγώνα ή –όπως ο Johannes Becher– ανήκαν στον κομμουνιστικό κόμμα. Ακόμη πιο σπάνιοι ήταν εκείνοι που προσχώρησαν στο ναζισμό, όπως ο Γκότφρηντ Μπεν. Η πιο εκπληκτική περίπτωση είναι εκείνη του ειρηνιστή και μυστικιστή ποιητή Hans Johst, που έγινε πρόεδρος του ναζιστικού λογοτεχνικού επιμελητηρίου και *Obersturmführer των SS!* Αντιστρόφως, ο συγγραφέας και δραματουργός Arnolt Bronnen, ενώ είχε αρχικά προσχωρήσει στον ναζισμό, πέρασε στην αντιπολίτευση και κατέληξε κομμουνιστής.

Δεν είχε λοιπόν άδικο ο Λούκατς, ο οποίος στο περίφημο άρθρο του το 1934, «Το μεγαλείο και η παρακμή του εξπρεσιονισμού», τονίζει τη διανοητική σύγχυση και την επαμφοτερίζουσα πολιτική του εξπρεσιονισμού, του οποίου η αντιαστική ιδεολογία, χωρίς αμφιβολία, «συναισθηματικά κατάγεται από έναν ρομαντικό αντικαπιταλισμό», ο οποίος στρέφεται μόνο ενάντια στις ιδεολογικές επιπτώσεις του καπιταλισμού και όχι στο οικονομικό του υπόβαθρο. Αντιθέτως, όπως δείξαμε, παραμορφώνει χονδροειδώς την πραγματικότητα όταν ισχυρίζεται ότι ο εξπρεσιονισμός ήταν κατά βάθος ένα από τα αναρίθμητα ρεύματα που οδήγησαν στον φασισμό[16].

Απ' όλα τα πρωτοποριακά κινήματα του 20ού αιώνα, ο *υπερρεαλισμός* είναι αναμφιβόλως αυτός που ανήγαγε στην ανώτερη έκφρασή του το ρομαντικό ιδανικό της εκμάγευσης, εκ νέου, του κόσμου. Είναι επίσης εκείνο που ενσάρκωσε με τον πιο ριζικό τρόπο την επαναστατική διάσταση του ρομαντισμού. Η εξέγερση

---

[15] J.-M. Palmier, *L' Expressionisme et les arts. I. Portrait d' une génération*, Παρίσι, Payot, 1979, σελ. 10.

[16] G. Lukács, «Grösse und Verfall des Expressionismus», *ό.π.*.

του πνεύματος και η κοινωνική επανάσταση, η αλλαγή της ζωής (Ρεμπώ) και ο μετασχηματισμός του κόσμου (Μαρξ): αυτοί είναι οι δυο πολικοί αστέρες που κατηύθυναν το κίνημα από τη γένεσή του, σπρώχνοντάς το στη διαρκή αναζήτηση μιας ανατρεπτικής πολιτιστικής και πολιτικής πρακτικής. Με τίμημα πολυάριθμες διασπάσεις και αποσκιρτήσεις, ο πυρήνας της υπερρεαλιστικής ομάδας γύρω από τον Αντρέ Μπρετόν και τον Benjamin Péret δεν εγκατέλειψε ποτέ την ασυμβίβαστη απόρριψη της κατεστημένης κοινωνικής, ηθικής και πολιτικής τάξης – ούτε τη ζηλότυπη αυτονομία του, παρά την προσχώρηση ή την εκδήλωση συμπάθειας προς τα διάφορα ρεύματα της επαναστατικής αριστεράς: αρχικά στον κομμουνισμό, κατόπιν στον τροτσκισμό και τέλος στον αναρχισμό.

Το υπερρεαλιστικό κίνημα, σ' ένα από τα πρώτα κείμενά του, «Η επανάσταση πρωταρχικά και πάντα» (1925), διακήρυττε την ανυποχώρητη αντίθεσή του στον καπιταλιστικό πολιτισμό: «Παντού όπου βασιλεύει ο δυτικός πολιτισμός έχουν εξαφανισθεί όλοι οι ανθρώπινοι δεσμοί, εκτός από εκείνους που ως λόγο ύπαρξης είχαν το συμφέρον και την "ανελέητη πληρωμή τοις μετρητοίς". Εδώ και περισσότερο από έναν αιώνα, η ανθρώπινη αξιοπρέπεια υποβαθμίστηκε στο επίπεδο της ανταλλακτικής αξίας... Δεν αποδεχόμαστε τους νόμους της Οικονομίας και της Ανταλλαγής, δεν αποδεχόμαστε την υποδούλωση της Εργασίας[17]...». Πολύ αργότερα, ο Μπρετόν, καθώς θυμάται τα πρώτα βήματα του κινήματος, παρατηρεί: «Αυτή τη στιγμή η υπερρεαλιστική άρνηση είναι καθολική και δεν επιδέχεται καμιά "διαμεσολάβηση" στο πολιτικό επίπεδο. Θεωρούμε όλους τους θεσμούς που στηρίζουν τον σύγχρονο κόσμο, και οι οποίοι προκάλεσαν τον Πρώτο Παγκόσμιο Πόλεμο, παράλογους και σκανδαλώδεις[18]». Αυτή η άρνηση του θεσμικού και κοινωνικού μοντερνισμού δεν εμποδίζει

[17] *La Révolution surréaliste*, no. 5, 1925. Το κείμενο υπογράφεται από μεγάλο αριθμό καλλιτεχνών και διανοουμένων της ομάδας, ανάμεσά τους οι Μπρετόν, Αραγκόν, Ελυάρ, Leiris, Crevel, Desnos, Péret, Soupault, Queneau, κ.ά.

[18] A.Breton, «La Claire Tour» (1951) στο *La Clé des Champs*, Παρίσι, 10/18 και J-J. Pauvert, 1967, σελ. 421.

τους υπερρεαλιστές να αναφέρονται στον πολιτιστικό μοντερνισμό – αυτόν που υποστηρίζουν οι Μπωντλαίρ και Ρεμπώ.

Προνομιακός στόχος της υπερρεαλιστικής επίθεσης κατά του δυτικού πολιτισμού είναι ο στενόκαρδος και αφηρημένος ορθολογισμός, η ρεαλιστική πεζότητα, ο θετικισμός σε όλες του τις μορφές. Ήδη από το *Premier Manifeste du Surréalisme* (*Πρώτο Μανιφέστο του υπερρεαλισμού*), ο Μπρετόν καταγγέλλει τη συμπεριφορά, η οποία «υπό το ένδυμα του πολιτισμού και με το πρόσχημα της προόδου», εξορίζει οτιδήποτε έχει ως αφετηρία του τη χίμαιρα· απέναντι σ' αυτόν τον στείρο πολιτισμικό ορίζοντα, επιβεβαιώνει την πίστη του στην παντοδυναμία του ονείρου[19]. Η αναζήτηση μιας εναλλακτικής πρότασης απέναντι σ' αυτόν τον πολιτισμό παραμένει διαρκής σε όλη την ιστορία του υπερρεαλισμού – ακόμη και στη δεκαετία του '70, όταν μια ομάδα Γάλλων και Τσέχων υπερρεαλιστών θα δημοσιεύσει (με υπεύθυνο τον Vincent Bounoure) το *La Civilisation surréaliste (Ο Υπερρεαλιστικός Πολιτισμός)*, (Παρίσι, Payot, 1976).

Ο Μπρετόν και οι φίλοι του δεν έκρυψαν ποτέ τη βαθειά προσήλωσή τους στη ρομαντική παράδοση του 19[ου] αιώνα – τόσο τη γερμανική (Νοβάλις, Arnim) όσο και την αγγλική (το μαύρο μυθιστόρημα) ή τη γαλλική (Ουγκώ, Pétrus Borel). Ασκώντας κριτική στον πομπώδη επίσημο εορτασμό του 1930 των εκατό χρόνων του γαλλικού ρομαντισμού, ο Μπρετόν σχολιάζει στο *Δεύτερο Μανιφέστο*: «Εμείς ισχυριζόμαστε ότι αυτός ο ρομαντισμός του οποίου σήμερα, για λόγους ιστορικούς, μπορούμε να θεωρούμαστε η ουρά του, *αλλά μια ουρά πολύ αρπακτική*, από την ίδια του την ουσία εμμένει απόλυτα, ακόμη και το 1930, στην άρνηση αυτής της εξουσίας και αυτών των εορτών, ότι για τον ρομαντισμό η ηλικία των εκατό χρόνων εξακολουθεί να εκπροσωπεί τη νεότητα, ότι αυτό που εσφαλμένα ονόμασαν ηρωική εποχή του δεν μπορεί πλέον, καλή τη πίστει, να θεωρηθεί τίποτ' άλλο παρά το κλάμα ενός μωρού που μόλις αρχίζει, μέσα από μας, να κάνει

[19] Id., *Manifestes de Surréalisme*, Παρίσι, Gallimard, 1967, σελ. 19, 37.

γνωστές τις επιθυμίες του[20]...» Δεν θα μπορούσε κανείς, στον 20ό αιώνα, να φανταστεί πιο κατηγορηματική επιβεβαίωση της επικαιρότητας του ρομαντισμού.

Εξυπακούεται ότι οι υπερρεαλιστές κάνουν μια αυστηρά επιλεκτική ανάγνωση της ρομαντικής κληρονομιάς που αποδέχονται. Εκείνο που τους ελκύει προς τις «γιγαντιαίες τοιχογραφίες του Ουγκώ», προς κάποια κείμενα του Μυσσέ, του Aloysius Bertrand, του Xavier Forneret, του Νερβάλ, είναι, καθώς λέει ο Μπρετόν στο «Θαυμαστό κατά του μυστηρίου», η «θέληση της ολοκληρωτικής χειραφέτησης του ανθρώπου». Επίσης, «σ' ένα μεγάλο αριθμό ρομαντικών ή μεταρομαντικών συγγραφέων» –όπως οι Borel, Φλωμπέρ, Μπωντλαίρ, Ντωμιέ ή ο Κουρμπέ– είναι «το εντελώς αυθόρμητο μίσος για τον τύπο του αστού», η «θέληση μιας απόλυτης αδιαλλαξίας με την άρχουσα τάξη», της οποίας η κυριαρχία αποτελεί «ένα είδος λέπρας, κατά της οποίας δεν αρκεί πια να κραδαίνουμε το μαστίγιο, αλλά θα πρέπει κάποτε να την καυτηριάσουμε με πυρωμένο σίδερο, αν θέλουμε να αποφύγουμε τον κίνδυνο να απωλέσουν κάθε νόημά τους τα πολυτιμότερα επιτεύγματα του ανθρώπου και να συμμετέχουν μόνο στον αυξανόμενο ευτελισμό της ανθρώπινης κατάστασης[21]».

Επιλεκτική θα είναι επίσης και η χρησιμοποίηση προνεωτερικών πολιτιστικών παραδόσεων και μορφών: οι υπερρεαλιστές θα αντλήσουν χωρίς δισταγμούς από την αλχημεία, τον αποκρυφισμό, την Καμπάλα, τη μαγεία, την αστρολογία, τις λεγόμενες πρωτόγονες τέχνες της Ωκεανίας, της Αφρικής, της Αμερικής. Όλες οι ενέργειές τους αποσκοπούν στο να ξεπεράσουν τα ό-

---

[20] *Στο ίδιο*, σελ. 110.

[21] A.Breton, «Le merveilleux contre le mystère» (1936), στο *La Clé des Champs*, *ό.π.*, σελ. 10 και «*Position politique de l' art*» (1935), στο *Position politique du surréalisme*, Παρίσι, Denoël-Gonthier, 1972, σελ. 25-26. Στο πρόσφατο βιβλίο του K.H. Bohrer, *Die Kritik der Romantik*, Φρανκφούρτη, Suhrkamp Verlag, 1989, σελ. 48-61, βρίσκουμε μια ενδιαφέρουσα ανάλυση για τη σχέση του υπερρεαλισμού με τον γερμανικό ρομαντισμό. Όσον αφορά τη σχέση του υπερρεαλισμού και του ρομαντισμού με τη φοιτητική εξέγερση της δεκαετίας του '60, βλέπε το δοκίμιο του R. Faber, «Frühromantik, Surrealismus und Studentenrevolte, oder die Frage nach dem Anarchismus», art. cit.

ρια της «τέχνης» –καθόσον δραστηριότητα διαχωρισμένη, διατεταγμένη, διακοσμητική– για να ριχθούν στη μεγάλη περιπέτεια, να ξαναμαγέψουν τον κόσμο. Όμως, σαν επαναστάτες που εμπνέονται από το πνεύμα του Διαφωτισμού, του Χέγκελ και προπάντων του Μαρξ, είναι οι πιο αποφασιστικοί και οι πιο αδιάλλακτοι αντίπαλοι των αξιών που βρίσκονται στον πυρήνα της αντιδραστικής ρομαντικής κουλτούρας: της θρησκείας και του εθνικισμού. Όπως διακηρύττει το *Δεύτερο Μανιφέστο*: «Όλα πρέπει να γίνουν από την αρχή, πρέπει να χρησιμοποιήσουμε όλα τα μέσα για να γκρεμίσουμε τις ιδέες της *οικογένειας*, της *πατρίδας*, της *θρησκείας*». Στην είσοδο του χαμένου υπερρεαλιστικού παραδείσου είναι γραμμένη με πύρινα γράμματα, η πολύ γνωστή αναρχική επιγραφή: Ούτε Θεός, ούτε Αφέντης!

Μια απ' αυτές τις προ-νεωτερικές πολιτιστικές μορφές, *ο μύθος*, θα γίνει, από το τέλος της δεκαετίας του '30, ένα από τα σημαντικότερα στοιχεία του πνευματικού και συναισθηματικού σύμπαντος του υπερρεαλισμού. Ο Μπρετόν και οι φίλοι του πιστεύουν αναμφιβόλως ότι ο μύθος είναι ένα εξαιρετικά πολύτιμο κρύσταλλο για να εγκαταλειφθεί στους μυθομανείς φασίστες. Το 1942, τη χειρότερη στιγμή του πολέμου, ο Μπρετόν πιστεύει περισσότερο από ποτέ άλλοτε στην αναγκαιότητα μιας αντεπίθεσης σ' αυτό τον τομέα. «Μπροστά στη σημερινή σύρραξη που συγκλονίζει τον κόσμο, και τα πιο δύσπιστα πνεύματα παραδέχονται τη ζωτική ανάγκη ενός μύθου που θα μπορεί να αντιπαρατεθεί στον μύθο του Odin[22] και σε κάποιους άλλους ακόμα[23]». Αυτή είναι επίσης η ανησυχία και άλλων αντιφασιστών διανοουμένων, Γερμανών, όπως ο Ερνστ Μπλοχ (και ο Τόμας Μανν) ή Γάλλων όπως ο Caillois ή –όχι χωρίς δυσάρεστες αμφισημίες– ο Μπατάιγ. Ανάμεσα σ' αυτούς που συμμερίζονται το ενδιαφέρον του για τον μύθο, ο Μπρετόν αναφέρει στα *Prolégomènes à un troisième*

---

22 Odin και Wotan, θεοί της σκανδιναβικής μυθολογίας, αρχή των πάντων: ευφράδεια, σοφία, ποίηση, κ.λπ. και χορηγοί της ανδρείας. (σ.τ.μ.).

23 A.Breton, «Autodidactes dits "naïfs"» (1942) στο έργο *Le Surréalisme et la peinture*, Παρίσι, Gallimard, 1965, σελ. 293.

manifeste du surréalisme ou non (Προλεγόμενα σε ένα τρίτο μανιφέστο του υπερρεαλισμού ή όχι) (1942), τους Μπατάιγ, Caillois, Duthuit, Masson, Mabile, Leonora Carrington, Ερνστ, Etiemble, Péret, Καλάς, Seligmann, Henein.

Η ελκυστικότητα του μύθου για τους υπερρεαλιστές στηρίζεται, εκτός των άλλων, στο γεγονός ότι συνιστά (μαζί με τις αποκρυφιστικές παραδόσεις) μια εκκοσμικευμένη εναλλακτική πρόταση στην κυριαρχία της θρησκείας πάνω στον κόσμο του μηορθολογικού. Μ' αυτό το νόημα θα πρέπει να ερμηνεύσουμε και την παρατήρηση του Μπρετόν –εκλαμβάνοντάς την ως μια προκλητική και εικονοκλαστική *εικόνα* – στην αφιέρωσή του σ' ένα αντίτυπο του έργου *Ο τρελός έρωτας* που έστειλε στον φίλο του Armand Hoog: «Οι εκκλησίες, ξεκινώντας από τις πιο ωραίες, πρέπει να γκρεμιστούν και να μη μείνει λίθος επί λίθου. *Και τότε ζήτω ο νέος μύθος*[24]*!*»

Σ' ένα κείμενο του 1937, «Όρια και όχι σύνορα του υπερρεαλισμού», ο Μπρετόν αναπτύσσει για πρώτη φορά την ιδέα ότι ο υπερρεαλισμός πρέπει να αναλάβει την προσπάθεια «της καλλιέργειας του *συλλογικού μύθου* που ταιριάζει στην εποχή μας, κατά τον ίδιο τρόπο που –είτε το θέλουμε είτε όχι– η "μαύρη" τέχνη θα πρέπει να θεωρηθεί ως παθογνωμονική της μεγάλης κοινωνικής αναταραχής που σάρωσε την Ευρώπη στα τέλη του 18ου αιώνα». Γιατί μια τέτοια αναλογία ανάμεσα στον καινούργιο μύθο και το αγγλικό μαύρο μυθιστόρημα; Αφ' ενός, γιατί αυτός ο τύπος φανταστικής φιλολογίας ήταν φορέας μιας εκρηκτικής ψυχικής φόρτισης: «Η αρχή της ηδονής δεν εκδικήθηκε ποτέ τόσο φανερά την αρχή της πραγματικότητας». Αφ' ετέρου, γιατί, όπως διαφαίνεται μέσα από αυτά τα λόγια, το «γοτθικό» μυθιστόρημα υπήρξε αναπόσπαστο μέρος της διανοητικής και κοινωνικής διεργασίας που οδήγησε στη γαλλική Επανάσταση (ο Μπρετόν παραθέτει μια παρατήρηση του Σαντ, σύμφωνα με την οποία αυτό το λογοτεχνι-

---

24 Αναφέρεται από τον M. Beaujour, «André Breton, mythographe: 'Arcane 17'», στο M. Eigeldinger (επιμ.), *André Breton*, Νωσατέλ, Éd. de la Baconnière, σελ. 225.

κό είδος υπήρξε «ο αναπόφευκτος καρπός των επαναστατικών κραδασμών που συγκλόνισαν ολόκληρη την Ευρώπη»). Αυτά τα δύο χαρακτηριστικά, αυτή η διπλή ανατρεπτική διάσταση –συναισθηματική και κοινωνική– πρέπει να βρίσκονται στην καρδιά του νέου μύθου. Το κείμενο του 1937 προσθέτει ότι, για τη δημιουργία αυτής της φανταστικής κατασκευής, ο υπερρεαλισμός οφείλει «να συγκεντρώσει τα σκόρπια στοιχεία αυτού του μύθου, *αρχίζοντας* από εκείνα που προέρχονται από την πιο αρχαία και πιο ισχυρή παράδοση[25]».

Τα χρόνια που ακολούθησαν, ο Μπρετόν και οι φίλοι του δεν θα πάψουν ποτέ να ερευνούν και να επινοούν εκ νέου αυτά τα «σκόρπια στοιχεία»: μύθους του ρομαντισμού και του μαύρου μυθιστορήματος, κελτικούς μύθους, αυτόχθονες μύθους του Μεξικού και της Βόρειας Αμερικής. Όμως, η μυθολογία, υπό όλες τις μορφές της, δεν είναι η μοναδική τους αναφορά: όπως έγραψε ο Μπρετόν το 1942 σ' ένα άρθρο για τον Μαξ Ερνστ, ο νέος μύθος εμπνέεται από την προφητική δύναμη κάποιων *οραματιστών* του παρελθόντος –όπως ο Ρεμπώ, ο Νίτσε, ο Κίργκεγκωρ, ο Σαντ, ο Λωτρεαμόν– ή του παρόντος, όπως ο Ερνστ, των οποίων το έργο παρουσιάζει χαρακτήρα «μυθολογικό» και προφητικό, που προεικονίζει «*με τη σειρά*, τα γεγονότα που θα ακολουθήσουν[26]».

Το μέλλον είναι λοιπόν το διακύβευμα του μύθου: η λειτουργία του είναι εξόχως *ουτοπική*. Στα *Προλεγόμενα σε ένα τρίτο μανιφέστο*, ο Μπρετόν θέτει (και στον εαυτό του) το ερώτημα: «Ως

---

[25] A. Breton, «Limites non frontières du surréalisme» (1937), στο *La Clé des champs*, *ό.π.*, σελ. 27-29, 34.

[26] Id., «Vie légendaire de Marx Ernst précédée d' une brève discussion sur le besoin d' un nouveau mythe» (1942), στο *Le Surréalisme et la peinture*, *ό.π.*, σελ. 156-159. Ο Μπρετόν γενικά φαίνεται να διακρίνει μια μυθική διάσταση κυρίως στους ζωγράφους τους αποκαλούμενους «ναΐφ»: είναι η ιδέα που προωθεί στο άρθρο του 1942, που αναφέρεται στους αυτοδίδακτους, όπως και σ' αυτή την περικοπή ενός κειμένου του 1954: «Στη σύγχρονη μυθολογία της οποίας το γενικό νόημα παραμένει για μας τόσο σκοτεινό από αναρίθμητες απόψεις, ο φαρμακοποιός Csontvary κάθεται ανάμεσα στον τελώνη Ρουσσώ και τον ταχυδρόμο Cheval σε μεγάλη απόσταση από τους "επαγγελματίες"» («Judit Riegl» [1954], στο *Le Surréalisme et la peinture*, σελ. 238).

ποιο βαθμό μπορούμε να επιλέξουμε ή να υιοθετήσουμε και να *επιβάλουμε* ένα μύθο που αφορά την κοινωνία που κρίνουμε επιθυμητή[27];» Όλα φαίνεται λοιπόν να υποδεικνύουν ότι γι' αυτόν μύθος και ουτοπία είναι αξεχώριστα· αν και δεν ταυτίζονται, δεν παύουν να συνδέονται μεταξύ τους μ' ένα σύστημα συγκοινωνούντων δοχείων που εξασφαλίζει το πέρασμα της επιθυμίας και προς τις δύο κατευθύνσεις.

Οι υπερρεαλιστές δεν κατάφεραν να «επιβάλουν» ένα συλλογικό μύθο, αλλά τον *δημιούργησαν* –σύμφωνα με τη ρομαντική μέθοδο, δηλαδή αντλώντας «από τα πιο ενδόμυχα βάθη του πνεύματος» (Σλέγκελ) ή, όπως λέει ο Μπρετόν, μέσα «από την πιο βαθειά συγκινησιακή φόρτιση του είναι, μια συγκίνηση που είναι αδύνατο να προβληθεί στο πλαίσιο του πραγματικού κόσμου και η οποία δεν έχει άλλη διέξοδο, μέσα στην ίδια την ορμή της, παρά να ανταποκριθεί στην αιώνια ικεσία των συμβόλων και των μύθων[28]». Αν και δεν μπόρεσαν να δημιουργήσουν «μια οικουμενική μυθολογία, προικισμένη με γενικό συμβολισμό» (Σέλλινγκ), ούτε να ανακαλύψουν, με τη βοήθεια αποκρυφιστικών μύθων, «τον μηχανισμό του οικουμενικού συμβολισμού[29]», εν τούτοις έχουν *επινοήσει* (με την έννοια που δίνει σ' αυτή τη λέξη η αλχημεία) έναν *καινούργιο μύθο,* προορισμένο να διασχίσει σαν φλεγόμενος κομήτης τον ουρανό του σύγχρονου πολιτισμού.

Ποιος είναι αυτός ο μύθος; Για ν' απαντήσουμε σ' αυτό το ερώτημα, πρέπει ν' ανατρέξουμε στο πιο «μυθολογικό» έργο του Μπρετόν, *Arcane 17* (1944). Ο ποιητής επικαλείται, μεταθέτοντάς τους ταυτόχρονα, τους μύθους της Ίσιδος και του Όσιρι, τον μύθο της Mélusine[30], τον μύθο της επίγειας Σωτηρίας από τη Γυναίκα,

[27] A. Breton, *Manifestes du surréalisme, ό.π.*, σελ. 168-169.
[28] Id., «Limites non frontières...», *ό.π.*, σελ. 26-27.
[29] Id., *Arcane 17*, Παρίσι, 10/18, 1965, σελ. 105.
[30] Πρόσωπο μεσαιωνικού μύθου το οποίο, μετά ένα παράπτωμα, καταδικάστηκε να μεταμορφώνεται κάθε Σάββατο σε γυναίκα-φίδι. Εθεωρείτο ιδρύτρια του Οίκου των Λουζινιάν και ενέπνευσε ένα διήγημα στον Γκαίτε. (Σ.τ.ε.)

τον αστρολογικό μύθο του Arcane 17[31], τον μύθο του Σατανά, Αγγέλου της Ελευθερίας – και προπάντων «ένα μύθο από τους πιο ισχυρούς που εξακολουθεί να με κρατά δεμένο»: τον τρελό έρωτα, «τον έρωτα που *εξουσιάζει τα πάντα*», και μέσα στον οποίο «κατοικεί όλη η δύναμη της αναγέννησης του κόσμου». Στο συμπέρασμα του βιβλίου –ένα από τα πλέον *εναργή* κείμενα του υπερρεαλισμού– όλες αυτές οι μυθικές μορφές ρέουν σαν πύρινοι ποταμοί προς μια εικόνα που τις περιέχει όλες και είναι, όπως τη βλέπει ο Μπρετόν, «η υπέρτατη έκφραση της ρομαντικής ιδέας» και «το πιο ζωντανό σύμβολο που μας κληροδότησε»: το αστέρι της αυγής –«που έπεσε από το μέτωπο του αγγέλου Εωσφόρου»– ως αλληγορία της επανάστασης. Αυτό το σύμβολο σημαίνει ότι «είναι η ίδια η επανάσταση, μόνο η επανάσταση, που γεννά το φως. Και αυτό το φως δεν μπορεί κανείς να το γνωρίσει παρά μόνο ακολουθώντας τρεις δρόμους: την ποίηση, την ελευθερία και τον έρωτα[32]...».

Ποιος είναι όμως ο νέος μύθος που περικλείει (υπό τη σύγχρονη μορφή τους), που ενώνει (χάρη στην εκλεκτική τους συγγένεια), που συγκεντρώνει (χωρίς ιεραρχήσεις) την επανάσταση, την ποίηση, την ελευθερία και τον έρωτα; Δεν είναι δυνατό να είναι άλλος *από αυτόν τον ίδιο τον υπερρεαλισμό*, με τη «προφητική του δύναμη» (Σλέγκελ), με το ουτοπικό βλέμμα του στραμμένο προς τον «χρυσό αιώνα που ακόμα περιμένουμε να έρθει» (Σλέγκελ). Ως ποιητικός μύθος, ο υπερρεαλισμός είναι ο κληρονόμος του προγράμματος που αναγγέλθηκε, ενάμισι αιώνα νωρίτερα, από την *Frühromantik*. Έχει ωστόσο τούτο το ιδιαίτερο, ότι πρόκειται για ένα μύθο *εν κινήσει*, πάντα ανολοκλήρωτο και πάντα ανοικτό στη δημιουργία νέων μορφών και μυθολογικών εικόνων. Καθώς ο υπερρεαλισμός είναι πάνω απ' όλα μια *εγρήγορση του πνεύματος*, δεν είναι δυνατό να καθηλωθεί σε έναν «τελικό μύθο»,

---

[31] Το αστέρι, σύμφωνα με το Ταρώ, καθώς και όρος της αλχημείας που δηλώνει την μυστηριακή προετοιμασία που απευθύνεται στους μυημένους. Ενέπνευσε ένα δοκίμιο του Μπρετόν που δημοσιεύτηκε το 1947. (Σ.τ.ε.)

[32] A. Breton, *Arcane 17*, *ό.π.*, σελ. 120-121.

στη κατάκτηση ενός Graal ή σε μια πραγμοποιημένη «υπερπραγματικότητα»: το αιώνια ανολοκλήρωτο είναι το ελιξίριο της αθανασίας του.

2. Γύρω από τον Μάη του '68

Όπως είναι γνωστό, η εξέγερση των νέων στη δεκαετία του '60 δεν περιορίσθηκε στη Γαλλία· ανάλογα ή παρόμοια κινήματα αναπτύχθηκαν σε όλο τον κόσμο και ιδιαίτερα στις Ηνωμένες Πολιτείες, τη Γερμανία και την Ιταλία, υπό τη μορφή κινητοποιήσεων για την ειρήνη, τριτοκοσμικών κινημάτων, πρωτοβουλιών αντι-κουλτούρας, εμπειριών από τη ζωή σε κοινότητες (αστικής ή αγροτικής), πειραματισμών αντι-ψυχιατρικής, κ.λπ. Στα περισσότερα από αυτά τα κινήματα υπήρχε, με διάφορες διαβαθμίσεις, μια ρομαντική διάσταση, τόσο στις κριτικές που απευθύνονταν στις σύγχρονες βιομηχανικές κοινωνίες, όσο και στις ουτοπικές επιδιώξεις που τις ενέπνευσαν.

Ο γαλλικός Μάης του '68 μπορεί να θεωρηθεί μια από τις στιγμές της οικουμενικής αποκρυστάλλωσης αυτής της παγκόσμιας αμφισβητησιακής πλημμυρίδας. Ο αντιαστικός ρομαντισμός ήταν αναμφιβόλως ένα από τα ουσιώδη στοιχεία του διάχυτου και εκρηκτικού μίγματος του κοινωνικού, πολιτικού και πολιτιστικού ριζοσπαστισμού που ονομάστηκε «το πνεύμα του Μάη», ειδικά γιατί αμφισβήτησε τον καπιταλιστικό εκσυγχρονισμό και την «καταναλωτική κοινωνία», καθώς και για την προσπάθειά του να ανεβάσει «τη φαντασία στην εξουσία».

Η περίφημη προκήρυξη που συντάχθηκε στο Πανεπιστήμιο της Nanterre, το Μάρτη του 1968 από τον Ντανιέλ Κον Μπεντίτ και τους φίλους του, «Προς τι οι κοινωνιολόγοι;», κατήγγελλε ήδη τους κοινωνιολόγους οπαδούς του «εκσυγχρονισμού», δηλαδή «του προγραμματισμού, της ορθολογικοποίησης και της παραγωγής καταναλωτικών αγαθών, σύμφωνα με τις οικονομικές ανάγκες του οργανωμένου καπιταλισμού». Η κριτική της τεχνοκρατίας είναι ένα από τα θέματα που διαπερνούν σαν κόκκινο νήμα πολλά από τα κείμενα του φοιτητικού κινήματος, όπως για παρά-

δειγμα αυτή την προκήρυξη του Πανεπιστημίου Censier με τίτλο *Αμνηστία των βγαλμένων ματιών*: «Φοιτητές, αν σας συμπεριφέρονται σα να είστε *προνομιούχοι*, είναι για να σας ενσωματώσουν καλύτερα σ' αυτή τη βιομηχανική γραφειοκρατία-τεχνοκρατία της αποδοτικότητας και της προόδου, εξαπατώντας σας με οικονομικο-επιστημονικές επιταγές... Ας αρνηθούμε κατηγορηματικά την ιδεολογία της ΑΠΟΔΟΣΗΣ και της ΠΡΟΟΔΟΥ ή των ψευτοδυνάμεων με το ίδιο όνομα. *Η πρόοδος θα είναι αυτή που εμείς θα θελήσουμε να είναι*... Δεν θέλουμε πια να μας κυβερνούν οι "νόμοι της επιστήμης" ούτε αυτοί της οικονομίας ή των τεχνικών "αναγκαιοτήτων" [33].»

Ο κοινωνιολόγος Αλαίν Τουραίν, εξωτερικός παρατηρητής, διαπιστώνει κι αυτός, με τον τρόπο του, αυτή τη διάσταση του κινήματος του Μάη: «Η εξέγερση κατά της "μονοδιάστατης" βιομηχανικής κοινωνίας, διευθυνόμενης από οικονομικούς και πολιτικούς μηχανισμούς, δεν είναι δυνατό να εκφραστεί, χωρίς στοιχεία "αρνητικότητας", δηλαδή χωρίς να αντιτάξει την άμεση έκφραση των επιθυμιών απέναντι στους καταναγκασμούς της ανάπτυξης και του εκσυγχρονισμού, που θεωρούνταν φυσικό φαινόμενο[34]».

Η ρομαντική πνοή του Μάη δεν περιορίζεται όμως στην «αρνητικότητα». Εκδηλώνεται επίσης μέσα από την αίσθηση ότι ξαναβρίσκεται η ανθρώπινη κοινότητα, μέσα από την εορταστική εμπειρία της επανάστασης, μέσα από τα ειρωνικά και ποιητικά συνθήματα πάνω στους τοίχους, μέσα από την επίκληση της συλλογικής φαντασίας και δημιουργικότητας ως πολιτικής επιταγής, τέλος μέσα από την ουτοπία μιας κοινωνίας απελευθερωμένης από κάθε αλλοτρίωση και πραγμοποίηση.

---

[33] *Amnistie des yeux crevés*, «Nous sommes en marche», Censier 453, πολυγραφημένη προκήρυξη (s.d.). Για μια ανάλυση της αντιτεχνοκρατικής θεματικής του κινήματος του Μάη, βλ. το ενδιαφέρον άρθρο του A. Feenberg, «Remembering the May events», *Theory and Society*, no 6, 1978.

[34] A. Touraine, *Le Mouvement de Mai ou le Communisme utopique*, Παρίσι, Seuil, σελ. 224.

Η επίδραση του υπερρεαλισμού στην κουλτούρα του Μάη του '68, όπως εμφανίσθηκε σε πολλά συνθήματα στους τοίχους, δεν έχει προβληθεί αρκετά. Γενικότερα, μπορούμε να διαπιστώσουμε μια αναμφισβήτητη «οικογενειακή ομοιότητα» ανάμεσα σε πολλά στοιχεία αυτής της κουλτούρας και στην απόλυτη χειραφέτηση που απαιτεί ο υπερρεαλισμός. Οι υπερρεαλιστές του Παρισιού δεν ξεγελάστηκαν όταν χαιρέτισαν την υλοποίηση των δικών τους ονείρων μέσα από το κίνημα: «Αυτό που γεννιέται εμπρός στα μάτια μας με τόση μεγαλοπρέπεια, αυτό που γεννιέται μέσα μας, είναι κάτι πολύ περισσότερο από μια αίρεση ή μια ουτοπία: δεν είναι ούτε τέλος ούτε ανάπαυλα· κάθε τέλος είναι και ένα νέο ξεκίνημα. Ό,τι αντίξοο κι αν συμβεί, γνωρίζουμε καλύτερα σήμερα ότι ο άνθρωπος είναι μια καινούργια ιδέα και ότι η επιθυμία είναι η μοναδική του πραγματικότητα[35]».

Εκτός από την άμεση επίδραση των υπερρεαλιστικών κειμένων στη γενιά του '60, πρέπει να προσθέσουμε τον ρόλο της καταστασιακής Διεθνούς –που μπορεί ως ένα σημείο να θεωρηθεί αποσχισθείς κλάδος του υπερρεαλισμού–, που ήταν παρούσα στον χώρο και ενέπνευσε πολλά από τα συνθήματα του κινήματος, μέσω των βιβλίων των Γκυ Ντεμπόρ, Ραούλ Βανεγκέμ και προπάντων της περίφημης ανώνυμης μπροσούρας του 1966 (η οποία στην πραγματικότητα είχε συνταχθεί από τον Moustapha Khayati): *Η αθλιότητα στο φοιτητικό περιβάλλον*, της οποίας η έκκληση για μια νέα ποίηση, «ποίηση φτιαγμένη από όλους, αρχή της επαναστατικής γιορτής», δεν έπεσε στο κενό[36].

Δύο μορφές διανοουμένων –που κι αυτές επίσης οφείλουν πολλά στον υπερρεαλισμό– έπαιξαν σημαντικό ρόλο στην κυοφορία αυτής της ιδεολογίας της αμφισβήτησης, ρίχνοντας μια γέ-

[35] «Ce n' est qu' un début», *L' Archibras*, no 4, Le Surréalisme le 18 Juin 1968. Κείμενα που συντάχθηκαν συλλογικά από τους V. Bounoure, C. Courtot, A. Le Brun, G. Legrand, J. Pierre, J. Schuster, G. Sebbag και J.-C. Silbermann.

[36] Association fédérative générale des étudiants de Strasbourg, *De la misère en milieu étudiant, considérée sous ses aspects économique, politique, psychologique, sexuel et notamment intellectuel et des quelques moyens pour y remédier*, 1966.

φυρα ανάμεσα στη ρομαντικο-επαναστατική κριτική του πολιτισμού των ετών '20 ή '30 (Λούκατς, Μπρετόν, σχολή της Φρανκφούρτης) και τη νέα γενιά που θα εκδηλωθεί το Μάη του '68: πρόκειται για το Χέρμπερτ Μαρκούζε και τον Ανρί Λεφέβρ – ο πρώτος προπάντων στις Ηνωμένες Πολιτείες και τη Γερμανία και ο δεύτερος κυρίως στη Γαλλία.

Ο Μαρκούζε, στην πρώτη του εργασία –διδακτορική διατριβή με θέμα το «καλλιτεχνικό μυθιστόρημα» στη Γερμανία (*Der Deutsche Künstlerroman*, 1922)– δείχνει πως τα έργα του 18ου αιώνα των οποίων ο κυριότερος ήρωας είναι ένας καλλιτέχνης (στους Νοβάλις, Χόφμαν, κ.λπ.), εμπεριέχουν μια ρομαντική διαμαρτυρία κατά του αυξανόμενου βιομηχανισμού και της μηχανοποίησης της οικονομικής και πολιτικής ζωής που ευθύνονται για την καταστροφή και την περιθωριοποίηση όλων των πνευματικών αξιών. Συγκρίνει τη φλογερή επιθυμία πολλών ρομαντικών ή νεορομαντικών συγγραφέων για μια ριζική αλλαγή της ζωής, που θα πραγματωθεί με το γκρέμισμα των στενών ορίων του αστικού «φιλισταϊκού» υλισμού, με τον ουτοπικό σοσιαλισμό ενός Φουριέ.

Ενώ τις δεκαετίες του '30 και του '40 ο Μαρκούζε αναδεικνύει κατ' εξοχήν την κριτική και απελευθερωτική λειτουργία του ορθολογισμού –ειδικά στο μεγάλο του έργο για τον Χέγκελ, *Λόγος και Επανάσταση* (1941)– στα κείμενά του των δεκαετιών '50 και '60, όπως *Έρως και πολιτισμός* (1955) και *Ο Μονοδιάστατος άνθρωπος* (1964), ξαναβρίσκουμε τα ρομαντικά θέματα των πρώτων του εργασιών. Στα μάτια του, οι δύο διαστάσεις δεν φαίνονται καθόλου αντιφατικές: όπως γράφει στο *Έρως και πολιτισμός*, ο Χέρντερ και ο Σίλλερ, ο Χέγκελ και ο Νοβάλις ανέπτυξαν με τις ίδιες σχεδόν φράσεις την έννοια της αλλοτρίωσης, εκφράζοντας την κριτική τους για τη διαμορφούμενη βιομηχανική κοινωνία που διέπεται από την αρχή της αποδοτικότητας. Και στον πρόλογο του 1960, στο *Λόγος και Επανάσταση*, προβάλλει αυτό που είναι κοινό ανάμεσα στην ορθολογική διαλεκτική και την ποιητική γλώσσα: την άρνηση, τη Μεγάλη Άρνηση της υπάρχουσας κατά-

στασης[37]. Το έργο του Μαρκούζε είναι έτσι συγκεκριμένη απόδειξη της ανεπάρκειας των «κλασικών» αναλύσεων κατά τις οποίες ο *ανορθολογισμός* είναι η πεμπτουσία του ρομαντισμού και της κριτικής του στη νεωτερικότητα.

Όπως πολλοί ρομαντικοί επαναστάτες του 20ού αιώνα, ο Μαρκούζε γοητεύθηκε από τον πιο ριζοσπαστικό κληρονόμο των ενοράσεων του πρώτου ρομαντισμού: τον υπερρεαλισμό. Στον *Μονοδιάστατο άνθρωπο*, γράφει: «Οι παραδοσιακές εικόνες της καλλιτεχνικής αλλοτρίωσης είναι πραγματικά ρομαντικές, στο μέτρο που βρίσκονται σε αισθητική ασυμφωνία με την αναπτυσσόμενη κοινωνία. Αυτό η ασυμφωνία είναι και η ένδειξη της αλήθειας τους. Εκείνο που ανακαλούν και διατηρούν στη μνήμη ανήκει στο μέλλον: εικόνες μιας δωρεάς που στρέφεται ενάντια στην κοινωνία που την καταστέλλει. Η μεγάλη υπερρεαλιστική τέχνη και λογοτεχνία των δεκαετιών '20 και '30 συνέλαβε με τη σειρά της τέτοιες εικόνες στην ανατρεπτική και απελευθερωτική λειτουργία τους[38]». Αλλά δεν πρόκειται μόνο για τον υπερρεαλισμό: για τον Μαρκούζε, τα περισσότερα μεγάλα καλλιτεχνικά έργα, από τον 19° αιώνα και μετά, αντιπροσωπεύουν μια εξέγερση κατά των αστών, μια παθιασμένη αμφισβήτηση «του κόσμου των εμπορευμάτων, της αναλγησίας της αστικής βιομηχανίας και του εμπορίου, της αλλοίωσης των ανθρώπινων σχέσεων, του εργαλειακού ορθολογισμού[39]». Απέναντι στην παρούσα κατάσταση του κόσμου και του πολιτισμού, η καλλιτεχνική παιδεία διατηρεί τη μνήμη των περασμένων –ανάμνηση που μπορεί ν' αποβεί υπόσχεση για το μέλλον και πηγή ουτοπίας.

---

[37] H. Marcuse, *Eros and Civilisation*, Νέα Υόρκη, Sphere Books, 1969, σελ. 151-154, [ελληνική μετάφραση *Έρως και Πολιτισμός*, Κάλβος, Αθήνα (Σ.τ.ε.)] και *Reason and Revolution*, «Preface», Βοστώνη, Beacon Press, 1960, σελ. X. [Ελλην. μτφρ. *Λόγος και Επανάσταση*, Αρσενίδης, Αθήνα (Σ.τ.ε)]

[38] H. Marcuse, *One-dimensional Man*, Λονδίνο, Routledge, 1964, σελ. 60 (γαλλ. μτφρ. *L' homme unidimensionnel*, Παρίσι, Minuit, 1968), [ελλην. μτφρ, *Ο μονοδιάστατος άνθρωπος*, εκδ. Παπαζήσης, Αθήνα (Σ.τ.ε.).]

[39] Id. *Contre-Révolution et Révolte*, Παρίσι, Seuil, 1973, σελ. 60.

Ξαναβρίσκουμε παρόμοιες ιδέες σε μια διάλεξη του Ανρί Λεφέβρ το 1955, όπου ασκεί πολεμική κατά της στενόκαρδης αντίληψης που αναπτύχθηκε από τον Λούκατς στο έργο *Η Καταστροφή του Λόγου*: «Ο ρομαντισμός εκφράζει την ασυμφωνία, την παραμόρφωση, την εσωτερική σύγκρουση του ατόμου, την αντίθεση ανάμεσα στο ατομικό και το κοινωνικό. Εμπεριέχει την ασυμφωνία ανάμεσα στις ιδέες και την πρακτική, τη συνείδηση και τη ζωή, το εποικοδόμημα και τη βάση. Περιβάλλει, τουλάχιστον εν δυνάμει, την εξέγερση. Για μας τους Γάλλους, ο ρομαντισμός διατηρεί μια διάσταση αντιαστική... Ιστορική αλήθεια ή πλάνη, ο αντιαστικός ανατρεπτικός χαρακτήρας του ρομαντισμού ρίχνει ένα πέπλο ανάμεσα σε μας και τον κλασικισμό. Όσο για μένα, δεν έχω απέναντι στον ρομαντισμό τη ριζική δυσπιστία που δείχνει ο Λούκατς. Δεν θα μπορέσω να τον θυσιάσω συνολικά[40].»

Στην πραγματικότητα, αυτή η σχέση με τη ρομαντική παράδοση είναι μια από τις πηγές της πρωτοτυπίας –και μάλιστα της μοναδικότητας– της σκέψης του Ανρί Λεφέβρ μέσα στο ιστορικό πανόραμα του γαλλικού μαρξισμού, ο οποίος είχε σημαδευτεί από τη γένεσή του με την επίβουλη και διαρκή παρουσία του θετικισμού. Κατά τη διάρκεια της διανοητικής πορείας του, η σκέψη του θα εμπλουτισθεί από μια αντιπαράθεση με τον ρομαντισμό, ξεκινώντας από τις εργασίες του για τον Σέλλινγκ, τη δεκαετία του '20, για τον Νίτσε τη δεκαετία του '30 και για τον Μυσσέ και τον Σταντάλ μετά τον πόλεμο.

Και αυτή ακόμη η ανάγνωση που κάνει στον Μαρξ φωτίζεται απ' αυτή την προοπτική: γι' αυτόν, τα νεανικά κείμενα του Μαρξ είναι η έκφραση ενός ριζοσπαστικού επαναστατικού ρομαντισμού, στον οποίο τα έργα της ωριμότητας θα προσδώσουν μια πρακτική και όχι θεωρητική θεμελίωση[41]. Εξ ου και η απόρριψη της στρουκτουραλιστικής ερμηνείας του μαρξισμού, που επιθυμούσε να αποκόψει από το μαρξιστικό έργο την ανθρωπιστική και ρομαντική του διάσταση διαχωρίζοντας τα νεανικά κείμενα από

---

[40] H. Lefebvre, *Lukács 1955*, Παρίσι, Aubier, 1986, σελ. 72-75.

[41] Id., *La Somme et le reste*, Παρίσι, La Nef, 1958, τ. II, σελ. 596.

τα κείμενα της ωριμότητας με μια υποτιθέμενη «επιστημολογική τομή».

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι μια από τις πιο σημαντικές συνεισφορές του Λεφέβρ στη σύγχρονη ανανέωση της μαρξιστικής σκέψης, η κριτική της καθημερινής ζωής, έχει εδώ την πρωταρχική πηγή της. Εξετάζοντας τα κείμενα του νεαρού Λούκατς και παραβάλλοντάς τα με τα κείμενα του Χάιντεγκερ της δεκαετίας του '20, παρατηρεί: «Πρέπει να υπενθυμίσουμε ότι αυτά τα θέματα –η εκτίμηση ότι η καθημερινή πραγματικότητα είναι χυδαία, παραδομένη στα τετριμμένα, χωρίς νόημα, γεγονός που προσανατολίζει τη φιλοσοφία προς την αληθινή ζωή, ή προς την αληθινή ζωή και την αυθεντικότητα– κατάγονται από τον ρομαντισμό. Και πιο συγκεκριμένα από τον γερμανικό ρομαντισμό: Χέλντερλιν, Νοβάλις, Χόφμαν, κ.λπ.[42]».

Ταυτοχρόνως, ο Ανρί Λεφέβρ θέλει να διαχωριστεί από τη προβληματική του παραδοσιακού ρομαντισμού (γερμανικού ή γαλλικού) και ιδιαίτερα από τα παλινορθωτικά του ρεύματα, με την εντελώς αρνητική στάση τους απέναντι στη νεωτερικότητα και τις παρελθοντολογικές φαντασιώσεις τους. Σκοπός του είναι να υπερκεράσει τους περιορισμούς αυτού του παλιού ρομαντισμού και να θέσει τα θεμέλια ενός *νέου ρομαντισμού*, ενός ρομαντισμού επαναστατικού που θα ατενίζει το μέλλον.

Αυτή η επιδίωξη έχει διατυπωθεί με τρόπο σαφή και συστηματικό σ' ένα προγραμματικό κείμενο που δημοσίευσε το 1957 στην *Nouvelle Revue Française (Νέα Γαλλική Επιθεώρηση)*, τη στιγμή ακριβώς που, μέσα στους κόλπους του γαλλικού κομμουνιστικού κόμματος, διεξήγε τη μάχη κατά του σταλινισμού, που θα οδηγούσε σε λίγο στην αποπομπή του («διαθεσιμότητα»). Αυτό το πολύ ενδιαφέρον κείμενο είναι το σχεδιάγραμμα μιας νέας ερμηνείας του μαρξισμού και περιέχει τον πυρήνα της κοσμοθεωρίας που εμφανίζεται στο σύνολό του φιλοσοφικού του έργου. Με τον *τίτλο Le Romantisme révolutionnaire* (*Ο επαναστατικός Ρομαντισμός*), διευκρινίζει αυτό που διακρίνει τον παλιό ρομαντισμό (από

[42] Id., *Critique de la vie quotidienne*, III, Παρίσι, L' Arche, 1981, σελ. 23-24.

τον Νοβάλις και τον Χόφμαν ως τον Μπωντλαίρ) από τον νέο στον οποίο θεωρεί ότι εντάσσεται: η παραδοσιακή ρομαντική ειρωνεία «κρίνει το παρόν εν ονόματι του εξιδανικευμένου παρελθόντος –ιστορικού ή ψυχολογικού– ζει μέσα στην εμμονή και τη μαγεία του μεγαλείου της αγνότητας του παρελθόντος». Αυτό δεν ισχύει για τον νέο ρομαντισμό, με επαναστατικές τάσεις, που αρνείται αυτή τη νοσταλγία του παρελθόντος. Ωστόσο, υπάρχει μια ουσιώδης συνάφεια ανάμεσα σ' αυτές τις δύο μορφές: «Κάθε μορφή ρομαντισμού θεμελιώνεται πάνω στην ασυμφωνία, στον διχασμό και το σχίσμα. Μ' αυτή την έννοια, ο επαναστατικός ρομαντισμός διαιωνίζει, ή ακόμα και βαθαίνει, τους παλαιότερους ρομαντικούς διχασμούς, οι οποίοι όμως αποκτούν μια νέα σημασία. Η απόσταση (η αποστασιοποίηση) από το σύγχρονο, το παρόν, το πραγματικό, το υπάρχον, αποκτάται υπό την αιγίδα του δυνατού και όχι εν ονόματι του παρελθόντος ή της φυγής[43]».

Εν τούτοις, από το έργο του Λεφέβρ –όπως και από το έργο όλων των ρομαντικών, ακόμη και των επαναστατών– δεν απουσιάζει η νοσταλγία του παρελθόντος. Έτσι, στο αξιοσημείωτο κεφάλαιο της πρώτης εκδοχής της *Critique de la vie quotidienne* (*Κριτική της καθημερινής ζωής*) (1947), με τον τίτλο «Σημειώσεις γραμμένες μια Κυριακή στη γαλλική ύπαιθρο», αναπολεί «μια ορισμένη ανθρώπινη πληρότητα», της παλαιάς αγροτικής κοινότητας, που έχει χαθεί εδώ και πολύ καιρό. Ενώ επικρίνει τους καθυστερημένους οπαδούς του «παλιού καλού καιρού», δεν διστάζει να υπογραμμίσει ότι, «απέναντι στους αφελείς θεωρητικούς της αδιάκοπης και απόλυτης προόδου, θα πρέπει να υπογραμμίζουμε ιδιαίτερα την υποβάθμιση της καθημερινής ζωής, από την αρχαία κοινότητα και μετά, καθώς και την αυξανόμενη αλλοτρίωση του ανθρώπου[44]». Στη διδακτορική διατριβή του με θέμα την κοιλάδα του Campan στα Πυρηναία –της οποίας η αρχική έκδοση είχε τον τίτλο *Μια ποιμενική δημοκρατία* (1941)– περιγράφει τη διάλυση της αγροτικής κοινότητας, υπό την πίεση του καπιταλισμού, μέσα

[43] H. Lefebvre, *Au-delà du structuralisme*, Παρίσι, Anthropos, 1971, σελ. 37, 46.
[44] Id., *Critique de la vie quotidienne*, I, Παρίσι, Grasset, 1947, σελ. 172, 211.

από τη σταδιακή αλλοίωση «της ευαίσθητης ισορροπίας ανάμεσα στον πληθυσμό, τους πόρους, τα εδάφη[45]».

Το 1967, την παραμονή των «γεγονότων», ο Ανρί Λεφέβρ δημοσιεύει ένα βιβλίο με τίτλο *Contre les technocrates* (*Κατά των τεχνοκρατών*), που πιθανόν είχε άμεση απήχηση σε μερικούς από τους ηγέτες της φοιτητικής εξέγερσης. Επικαλούμενος τόσο τον Φουριέ όσο και τον Μαρξ, απορρίπτει την τεχνοκρατική μυθολογία –στην αντιδραστική ή και στην «αριστερή» της μορφή (ειδικά την αυταρχική σοβιετική σχεδιοποίηση)– και εξετάζει από διαλεκτική άποψη τις αντιφάσεις της τεχνικότητας. Καταγγέλλει ιδιαίτερα ότι υπάρχει κίνδυνος η κυβερνητική να οδηγήσει στην «ποσοτικοποίηση του κόσμου» και στην «αυτόματη λειτουργία» της κοινωνίας[46].

Στα κείμενα του φοιτητικού κινήματος του έτους 1968 ξαναβρίσκουμε τις ίδιες σχεδόν εκφράσεις. Για παράδειγμα, στο ψήφισμα που υιοθετήθηκε με τη δημιουργία του κινήματος της 22ης Μαρτίου: «Αυτά τα φαινόμενα... αντιστοιχούν σε μια επίθεση του καπιταλισμού προς την κατεύθυνση του εκσυγχρονισμού, του ορθολογισμού, της αυτοματοποίησης και της κυβερνοποίησης της κοινωνίας μας[47]». Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι στη Nanterre –και αλλού– ο Ανρί Λεφέβρ υπήρξε ένας από τους εμπνευστές της «ρομαντικής» αμφισβήτησης της κοινωνίας από την εξεγερμένη νεολαία.

Στο δοκίμιό του με θέμα τα γεγονότα του Μάη, ο Λεφέβρ επανέρχεται σ' αυτά τα ζητήματα. Επιτίθεται με σφοδρότητα σ' αυτούς που αποκαλεί «εκσυγχρονιστές» και μόνη φιλοδοξία έχουν

---

[45] H. Lefebvre, *La Vallée de Campan. Étude de sociologie rurale*, Παρίσι, PUF, 1963, σελ. 19-20. Βλέπε επίσης: *Une république pastorale: la valée de Campan. Organisation, vie et histoire d' une communauté pyrénéenne. Textes et documents accompagnés d' une étude de sociologie historique*, Παρίσι, (s.d.), Thèse complémentaire de doctorat d' État. Παρουσιάσθηκε στη Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου του Παρισιού.

[46] Id., *Vers le cybernanthrope* (επανεκδ. του *Contre les technocrates*), Παρίσι, Denoël-Gonthier, 1967-1971, σελ. 22-23.

[47] J. Baynac, «Le petit "grand soir" de Nanterre», *Le Monde*, 27-28 Μαρτίου 1988, σελ. 2.

να απαντήσουν στην «πρόκληση της Αμερικής» (μια αρκετά διαφανής αναφορά στον Jean-Jacques Servan-Schreiber[48] και τους οπαδούς του) και να «οδηγήσουν τη Γαλλία στην εποχή των ηλεκτρονικών υπολογιστών, για να ξεπεραστούν οι αναχρονισμοί»: πρόκειται για εκείνους «που κατ' εξοχήν καρπούνται τα κινήματα», για ανθρώπους με «λίγη φαντασία και πολλή ιδεολογία». Αντιπαραθέτει στους τελευταίους εκείνους που ονομάζει «possibilistes», δηλαδή όσους φτάνουν «στο σημείο να ανακηρύσσουν τα πρωτεία της φαντασίας απέναντι στη λογική», που διερευνούν το δυνατό και θέλουν να υλοποιήσουν όλες τις δυνατότητές του. Ανάμεσα σ' αυτούς, οι εξεγερμένοι κατά της εμπορευματοποίησης του πολιτισμού και της γνώσης φοιτητές και η εργατική νεολαία που «βαδίζουν προς τον επαναστατικό ρομαντισμό, όχι με τη θεωρία, αλλά δρώντας».

Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτού του «δρώντος» αλλά «χωρίς θεωρία ρομαντισμού» του Μάη του '68 είναι, βέβαια, ο εμπρησμός των αυτοκίνητων, μισητού συμβόλου της καταναλωτικής κοινωνίας και μιας επιθετικής βιομηχανικής νεωτερικότητας. Ο Λεφέβρ έγραφε ήδη το 1967 στο βιβλίο του κατά της τεχνοκρατίας: «Σ' αυτή την κοινωνία όπου τα πράγματα έχουν μεγαλύτερη σημασία από τον άνθρωπο, υπάρχει ένα αντικείμενο-βασιλιάς, ένα αντικείμενο-οδηγός: το αυτοκίνητο. Η κοινωνία μας, η λεγόμενη βιομηχανική ή τεχνολογική, κατέχει αυτό το σύμβολο, ένα αντικείμενο προικισμένο με γοητεία και ισχύ... Στις νεοκαπιταλιστικές χώρες, το αυτοκίνητο είναι όργανο ασύγκριτου, και ίσως ανεπανόρθωτου, εκβαρβαρισμού και καταστροφής εκ των έσω του πολιτισμένου κόσμου[49]». Είναι αυτονόητο ότι οι νεαροί εμπρηστές δεν είχαν διαβάσει τα κείμενα του φιλοσόφου της Nanterre, αλλά εκείνος, με το βιβλίο του, είχε δώσει τη δυνα-

---

[48] Ο Jean-Jacques Servan-Schreiber, διευθυντής του «αριστερού» τότε περιοδικού μεγάλης κυκλοφορίας *L' Express*, υπήρξε ο εισηγητής του «αριστερού» Αμερικανισμού με το βιβλίο "μπεστ σέλλερ" που εξέδωσε εκείνη την εποχή, με τον τίτλο *Η Αμερικανική Πρόκληση* (Σ.τ.ε.).

[49] Id., *Vers le cybernanthrope*, ό.π., σελ. 14.

τότητα να εκφραστεί ένα αίσθημα εξέγερσης που ήταν διάχυτο στον «ατμόσφαιρα εκείνων των καιρών».

3. Ο σύγχρονος μαζικός πολιτισμός

Μπορεί να φανεί πολύ παράδοξη –σε σημείο που να θέτει υπό αμφισβήτηση την αντίληψή μας για τον ρομαντισμό– η θέση ότι ο ρομαντισμός είναι παρών στις μητροπόλεις της νεωτερικότητας, στην καρδιά της καταναλωτικής κοινωνίας, στον ζωτικό κόμβο αυτής της κοινωνίας που είναι τα μαζικά «μέσα επικοινωνίας». Πώς μπορεί ένα όραμα ριζικά επικριτικό να εμφανίζεται μέσα σ' αυτό που η σχολή της Φρανκφούρτης αποκάλεσε «πολιτιστική βιομηχανία», σ' αυτήν την έκφραση της πραγμοποίησης του ίδιου του πολιτισμού, που, αν και υπήρχε στο παρελθόν, αποκτά ιδιαίτερη σημασία τη σύγχρονη εποχή;

Αλλά το γεγονός παραμένει αναμφισβήτητο: αν εξετάσουμε τα πρόσφατα πολιτιστικά προϊόντα μεγάλης κυκλοφορίας, σίγουρα θα εντοπίσουμε – με μορφές πιο γλυκερές, μεταλλαγμένες, χειραγωγημένες, ακόμα και εντελώς διαστρεβλωμένες– μερικά από τα κεντρικά θέματα του ρομαντισμού. Όμως, η ύπαρξη αυτού του – από πρώτη άποψη– παραδόξου νομίζουμε ότι δεν ακυρώνει το πλαίσιο της δικής μας ερμηνείας του ρομαντισμού: αντίθετα τείνει να το επιβεβαιώσει!

Γιατί αυτή η παρουσία του ρομαντισμού στους κόλπους της μαζικής πολιτιστικής παραγωγής που παρέχεται από την καταναλωτική κοινωνία, την οποία αυτός απορρίπτει, θα αποκάλυπτε μάλλον ως ποιο βαθμό η θεματική του ρομαντισμού ανταποκρίνεται σε ανθρώπινες επιθυμίες και ανάγκες που η σύγχρονη αλλοτριωμένη κοινωνία δεν μπορεί να καταστρέψει. Πράγματι, τα προϊόντα της πολιτιστικής βιομηχανίας οφείλουν την ελκτική τους δύναμη σε στοιχεία που αντλούν από το όνειρο, τη φαντασία, τη χίμαιρα, ώστε να προκαλούν συγκινησιακή φόρτιση. Για τον λόγο αυτό, πρέπει αναγκαστικά να βασισθούν στην επιθυμία και το ανθρώπινο φαντασιακό, έτσι όπως διαμορφώνεται σε μια δεδομένη στιγμή.

Αν μια μεγάλη έλλειψη, μια συναισθηματική διάψευση, συνδεδεμένη μ' ένα αίσθημα απώλειας (δηλαδή το ρομαντικό «σύνδρομο») αποτελούν μέρος της σύγχρονης υποκειμενικότητας, τότε η πολιτιστική βιομηχανία είναι υποχρεωμένη να τα επικαλείται, να τα φέρνει στο προσκήνιο και να βρίσκει εικόνες και διηγήσεις που τα αναπαριστούν, ώστε να μπορεί να τα «ενσωματώνει», αφού πρώτα τα έχει απαλύνει, αφοπλίσει, εξημερώσει και τέλος χειραγωγήσει. Χωρίς να χρησιμοποιεί την έννοια του ρομαντισμού, ο Αμερικανός κριτικός Frederic Jameson αναπτύσσει μια παρόμοια άποψη: σ' ένα ενδιαφέρον άρθρο –με τη βοήθεια παραδειγμάτων από τον σύγχρονο κινηματογράφο, κυρίως– αποδεικνύει ότι η μαζική κουλτούρα περιέχει, ταυτοχρόνως και αξεδιάλυτα δεμένες μεταξύ τους, στιγμές πραγμοποιημένες και στιγμές ουτοπικές[50].

Πρέπει όμως να προσθέσουμε αμέσως ότι η σχετική αναλογία ουτοπίας ή πραγμοποίησης, δύναμης ανατρεπτικής ή χειραγώγησης, είναι εξαιρετικά μεταβλητή. Γιατί η μαζική επιρροή του ρομαντισμού εμφανίζεται πράγματι σε διάφορα κείμενα και υλικά, διαφορετικής φύσεως, άνισης αξίας και προορισμένα για ποικίλο κοινό.

Με άλλα λόγια: η πολιτιστική βιομηχανία ιδιοποιείται συχνά ρομαντικές εικόνες –την ειδυλλιακή ζωή της εξοχής, τον έρωτα που αποδεικνύεται πιο δυνατός από τα οικονομικά ή κοινωνικά εμπόδια, το αδιάφθορο άτομο που δεν εξαγοράζεται– για να τις ενσωματώσει με επιφανειακό τρόπο μέσα σε ένα σύνολο που παραμένει απολογητικό των κυρίαρχων αξιών και υποταγμένο σ' αυτές. Έτσι, τα ρομαντικά στοιχεία εξουδετερώνονται ή παραμορφώνονται, με την απάλειψη των κριτικών τους αιχμών, και εκτρέπονται προς μια κατεύθυνση ουσιαστικά εμπορευματική.

Η διάκριση ανάμεσα σ' αυτόν τον *ψευδο-ρομαντισμό* και τον αυθεντικό ρομαντικό μαζικό πολιτισμό δεν είναι πάντοτε εύκολη, υπάρχει μια ολόκληρη κλίμακα ενδιάμεσων καταστάσεων· ένα

---

[50] F. Jameson, «Reification and Utopia in Mass Culture», *Social Text*, 1, Χειμώνας 1979.

κριτήριο που επιτρέπει μια κατ' αρχήν διάκριση είναι η ύπαρξη ή η ανυπαρξία μιας απόρριψης (όχι κατ' ανάγκην ρητής) των ουσιαστικών στοιχείων του αστικού-βιομηχανικού πολιτισμού. Όπως προσπαθήσαμε να δείξουμε στο πρώτο κεφάλαιο, ο ρομαντισμός δεν περιορίζεται σ' έναν κατάλογο θεμάτων· πρόκειται μάλλον για μια κοσμοαντίληψη με δική της δομή και συνοχή. Υπ' αυτή την έννοια, ένα μόνο μέρος αυτής της παραγωγής μπορεί να ονομάζεται «ρομαντικό», με την πλήρη σημασία του όρου: εκείνο στο οποίο οι διαφορετικές θεματικές του ενσωματώνονται οργανικά σ' ένα σύνολο, του οποίου η συνολική σημασία τείνει στη νοσταλγική άρνηση της νεωτερικής πραγμοποίησης-αλλοτρίωσης.

Ας εξετάσουμε σύντομα μερικές μορφές του μαζικού πολιτισμού από την άποψη της σχέσης τους με τον ρομαντισμό.

Πιο κοντά στην ολοκληρωτική πραγμοποίηση βρίσκεται η *διαφήμιση*, που αποτελεί επίσης και ένα πολιτιστικό προϊόν, το πιο καθαρά «βιομηχανικό» και το πιο άμεσα και καθολικά πραγμοποιημένο εφόσον εκφράζει μια αδιαμεσολάβητη διάσταση της ανταλλακτικής αξίας. Λοιπόν, αν και στις διαφημίσεις κάθε είδους (αφίσες, διαφημίσεις στον κινηματογράφο ή την τηλεόραση, στις εφημερίδες και τα περιοδικά κ.λπ.) συναντούμε πολλά «εκσυγχρονιστικά» μηνύματα, που εγκωμιάζουν, δηλαδή, την τεχνολογική, βιομηχανική και επιστημονική «πρόοδο», όπως και τον τρόπο ζωής που αυτή η πρόοδος καθιστά δυνατό, συναντούμε ωστόσο και έναν καθόλου αμελητέο αριθμό νοσταλγικών και παρελθοντολογικών νύξεων που αναφέρονται στις παλαιότερες αξίες.

Δεν είναι ίσως τυχαίο ότι αυτή η τάση εμφανίζεται ιδιαίτερα στις Ηνωμένες Πολιτείες, μια από τις χώρες όπου αυτές οι τεχνικο-βιομηχανο-επιστημονικές «πρόοδοι» έχουν φτάσει στο πιο ακραίο σημείο, με τις πιο καταστρεπτικές συνέπειες για το ανθρώπινο και το φυσικό περιβάλλον. Εδώ, η διαφήμιση εκμεταλλεύεται τη βαθύτατη αμφισημία της στάσης των Αμερικανών ως προς τις επιτυχίες τους σ' αυτούς τους τομείς, αναμιγνύοντας συχνά ικανοποίηση και απαρέσκεια.

Αν αφήσουμε τον τομέα της διαφήμισης για να πάμε στα λογοτεχνικά αφηγήματα που απευθύνονται στο ευρύ κοινό, πρέπει ν' αρχίσουμε αναφέροντας το σύγχρονο μυθιστόρημα «της πεντάρας», τύπου «Άρλεκιν», καθώς πρόκειται για μια λογοτεχνική μορφή υπαγόμενη, από τον ίδιο τον τρόπο γραφής της, σε μια διαδικασία μαζικής παραγωγής (τυποποίηση του προϊόντος, με συγγραφείς που έχουν εξασκηθεί να χρησιμοποιούν έναν ορισμένο αριθμό τεχνικών και τυποποιημένων εκφράσεων). Σ' αυτά τα μυθιστορήματα, που προορίζονται κατ' εξοχήν για ένα κοινό προλεταρίων και κατώτερων υπαλλήλων, συχνά συναντούμε θεματικές ρομαντικών αποχρώσεων, όμοιες με εκείνες της διαφήμισης και ενίοτε και μια μεσαιωνίζουσα χροιά.

Αλλά η σφραγίδα του ρομαντισμού στο συλλογικό φαντασιακό αναδεικνύεται έντονα κυρίως σε ορισμένες κινηματογραφικές ταινίες που γνώρισαν μεγάλη επιτυχία και διακρίνονται για την άριστη τεχνική και την αναντίρρητη εφευρετικότητά τους (τουλάχιστον στην αρχή, γιατί αμέσως μετά ακολούθησε μια σειρά από ωχρές απομιμήσεις). *Ο Πόλεμος των Άστρων*, *ο Νονός* και ο *ΕΤ* είναι σίγουρα ανάμεσα στις ταινίες «για το ευρύ κοινό» (επομένως απευθύνονται στο σύνολο των κοινωνικών τάξεων και ομάδων) που σημάδεψαν τις δύο τελευταίες δεκαετίες. Καθεμιά απ' αυτές, μ' έναν ειδικό τρόπο, μπορεί να χαρακτηρισθεί ρομαντική.

Στον *Πόλεμο των Άστρων* πρόκειται για την πάλη ανάμεσα σε μια έντονα τεχνολογικοποιημένη αυτοκρατορία, που είναι η ενσάρκωση του Κακού και η οποία διοικείται από τους «παλατιανούς[51]», και έναν «πρωτόγονο» ιθαγενή λαό που βρίσκεται κοντά στη φύση, υποστηριζόμενο από τη «Δύναμη» –μια αθέατη και πνευματική παρουσία– που στο τέλος θριαμβεύει πάνω σ' όλα τα μέσα της πιο προχωρημένης και της πιο σατανικής τεχνολογίας. Στο *Νονό*, παρά την κριτική για την ακραία βιαιότητα των μαφιό-

[51] Αν και στην ταινία υπάρχουν πολυάριθμες άμεσες αναφορές στον Μεσαίωνα, δεν λείπουν και οι έμμεσες: οι άνθρωποι που παλεύουν κατά της αυτοκρατορίας μοιάζουν με τους καουμπόηδες των κλασικών γουέστερν, που κι αυτοί έχουν δημιουργηθεί πάνω στα πρότυπα των μεσαιωνικών «ρομάντζων» και στις ηρωικές μπαλάντες.

ζων, υπάρχει η θερμή εικόνα των δεσμών της οικογενειακής αλληλεγγύης και της σικελικής πατριάς –«αρχέγονες» σχέσεις αγάπης και ολοκληρωτικής δέσμευσης– μέσα στον ψυχρό απάνθρωπο κόσμο της αμερικανικής μεγαλούπολης. Όσο για τον *ET*, είναι ο φιλειρηνισμός και η καλοσύνη ενός εξωγήινου, ταυτισμένου με το φυσικό περιβάλλον (μοιάζει με φυτό, έρχεται από ένα ποιμενικό πλανήτη), που καταδιώκεται και βασανίζεται μέσα στον κόσμο των ανθρώπων της νεωτερικότητας (καταδιώκεται από την αστυνομία με τη βοήθεια των πιο προχωρημένων «συστημάτων», και κατόπιν υπερθεραπεύεται στο νοσοκομείο).

Μια τελευταία κατηγορία έργων της μαζικής κουλτούρας ξεχωρίζει καθαρά από τις άλλες. Πρόκειται για έργα σοβαρών συγγραφέων ή διανοουμένων, που δεν αποβλέπουν ειδικά σ' ένα μαζικό κοινό και όμως σημειώνουν μεγάλη επιτυχία και γίνονται «μπεστ-σέλλερ». Αυτά τα έργα είναι δυνατό να έχουν μια αισθητική ποιότητα, και μερικά, ανάμεσα στα καλύτερα, εμπεριέχουν και μια αναμφισβήτητα ρομαντική διάσταση.

Αναφέρουμε τον *Πρίγκιπα των Δαχτυλιδιών* του Tolkien, του οποίου την σπουδαιότητα υπογράμμισε ο Jack Zipes σαν δείγμα της «αυξανόμενης απόστασης ανάμεσα σε μια κοινωνία καταπιεστική μέσω της τεχνολογίας και τα αλλοτριωμένα άτομα που αναζητούν μια αυθεντική κοινότητα[52]». Ή τέλος την *Ιστορία χωρίς τέλος* του Michael Ende, γιου ενός υπερρεαλιστή ζωγράφου, που εξήγησε κατά τον ακόλουθο τρόπο σ' ένα Γάλλο δημοσιογράφο τον σκοπό στον οποίο απέβλεπε, γράφοντας αυτή τη διήγηση ενός μαγικού ταξιδιού μύησης: «Δεν αντιτίθεμαι σε άτομα αλλά σ' ένα σύστημα –ονομάστε το, αν θέλετε, καπιταλιστικό– που μας οδηγεί –θα το δούμε σε δέκα ή δεκαπέντε χρόνια– κατευθείαν στην άβυσσο... Δεν κρύβω ότι, γράφοντας την *Ιστορία χωρίς τέλος*, προσπάθησα να επανασυνδεθώ με μερικές ιδέες του γερμανικού ρομαντισμού. Όχι για να γυρίσω πίσω, αλλά γιατί υπάρχουν μέσα

---

[52] J. Zipes, *Breaking the magic Spell. Radical Theories of Folk and Fairy Tales*, Ώστιν, University of Texas Press, 1979, σελ. 158-59.

σ' αυτό το κίνημα που δεν πρόλαβε να ωριμάσει σπόροι που δεν ζητούν παρά να βλαστήσουν[53]».

4. Τα νέα κοινωνικά κινήματα

Στους κόλπους του κινήματος αμφισβήτησης της φοιτητικής νεολαίας της δεκαετίας του '60 γεννήθηκαν τα περισσότερα κοινωνικά κινήματα ρομαντικής έμπνευσης που θα καταλάβουν το προσκήνιο κατά τη διάρκεια των τελευταίων δεκαετιών του 20ού αιώνα: η οικολογία, ο φιλειρηνισμός, ο φεμινισμός κ.λπ. (όπως και, σε άλλο πλαίσιο, η θεολογία της απελευθέρωσης).

Η «νέο-ρομαντική» όψη αυτών των κινημάτων –ιδιαίτερα στη Γερμανία– διαπιστώθηκε από πολλούς παρατηρητές, συχνά με τρόπο πολεμικό και εχθρικό, όπως για παράδειγμα στο βιβλίο του Richard Löwenthal, *Der Romantische Rückfall* (*Η Ρομαντική Υποτροπή*, 1971). Βρίσκουμε επίσης αναλύσεις πιο αντικειμενικές, όπως το έργο του Uwe Schimank: *Τα νέο-ρομαντικά κινήματα διαμαρτυρίας στον όψιμο καπιταλισμό* (1983)· εντούτοις, η ρομαντική πλευρά που αναδεικνύεται σ' αυτή την εργασία είναι πολύ αόριστη: μια «αισθητική ευαισθησία» και μια «διαλογική κοινωνικότητα». Πιο ενδιαφέρουσα είναι η υπόθεση του κοινωνιολόγου Johannes Weiss, που παρουσιάζει σ' ένα πρόσφατο άρθρο την επαναμάγευση του κόσμου ως την κεντρική ρομαντική διάσταση των σύγχρονων εναλλακτικών κινημάτων και των κινημάτων πολιτιστικής κριτικής[54].

Ανάμεσα σ' αυτά τα κοινωνικά κινήματα, η οικολογία είναι πιθανώς εκείνο που ανέπτυξε περισσότερο τη ρομαντική κριτική

[53] *Le Monde*, 16 Μαρτίου 1984.

[54] Βλέπε: U. Schimank, *Neuromantischer Protest im Spätkapitalismus. Der Widerstand gegen die Stadt - und Landschaftveröderung*, Μπίλεφελντ 1983, και J. Weiss, «Wiederverzauberung der Welt? Bemerkungen zur Wiederkehr der Romantik in der gegenwärtigen Kulturkritik», *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Sonderheft 22, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1986.

της νεωτερικότητας, αμφισβητώντας την οικονομική και τεχνολογική πρόοδο, προβάλλοντας την ουτοπική επιθυμία να αποκατασταθεί η χαμένη αρμονία ανάμεσα στον άνθρωπο και τη φύση. Μια, λίγο αφελής, εκδοχή αυτής της θεματολογίας, περιλαμβάνεται στο βιβλίο της Manon Maren-Grisebach, *Η Φιλοσοφία των Πρασίνων* (1982), που καταγγέλλει τη μονόπλευρη ορθολογικότητα της τεχνικής εν ονόματι μιας ολοποιητικής και ηθικής σχέσης συμβίωσης με τη φύση, που εμπνέεται από τις μητριαρχικές κοινωνίες του προϊστορικού παρελθόντος. Αυτός ο τύπος νοσταλγίας του παρελθόντος είναι πιο συχνός στα φονταμενταλιστικά οικολογικά ρεύματα, αλλά, όπως παρατηρεί ο οικολόγος-σοσιαλιστής Jean-Paul Deléage, η οικολογική προφητεία «παραπέμπει συχνά σ' έναν αγροτικό χρυσό αιώνα, που τον φαντάζεται σαν μια κοινωνία ελεύθερης ανταλλαγής με τη φύση, της οποίας οι ανθρώπινες διαστάσεις γοητεύουν όσους ονειρεύονται μια κοινωνία ισότητας, αυτόνομη και συμβιωτική». Εν πάση περιπτώσει, τα περισσότερα κινήματα των πρασίνων συμφωνούν στην αμφισβήτηση του ποσοτικού παραγωγισμού (καπιταλιστικού ή γραφειοκρατικού), και καταγγέλλουν τις καταστροφικές οικολογικές συνέπειες της βιομηχανικής προόδου. Ενώ οι οικοσοσιαλιστές – όπως ο Werner Hülsenberg– αναφέρονται στη σχολή της Φρανκφούρτης και στην κριτική που αυτή άσκησε στην ορθολογιστική-εργαλειακή κυριαρχία πάνω στη φύση, για να προτείνουν μια νέα αντίληψη περί σοσιαλισμού· οι οικοναρόντνικοι –όπως ο Καταλανός οικονομολόγος Joan Martinez Alier– που αναφέρονται στον Τζον Ράσκιν και τους Ρώσους ποπουλιστές, επισύρουν την προσοχή στις κοινοτικές, αγροτικές και λαϊκές μορφές αντίστασης στην καπιταλιστική-βιομηχανική «ανάπτυξη»– ειδικά στις χώρες του τρίτου κόσμου[55].

[55] Βλέπε M. Maren-Grisebach, *Philosophie der Grünen*, Μόναχο-Βιέννη, 1982· J.P. Deléage, «Le rapport des sociétés à la nature: une question de vie ou de mort», *L' Homme et la Société*, «Le rapport à la nature», no 91-92, 1989, σελ. 7· W . Hülsenberg, *The German Greens. A social and Political Profile*, Λονδίνο, Verso, 1988· J. Martinez Alier, «Ecologismo marxista y neonarodnismo ecologico», *Mientras Tanto*, Βαρκελώνη, τ. 39, 1989. Μία πρόσφατη μελέτη, ανέκδο-

Είναι αλήθεια ότι σε μερικά αναθεμελιωτικά (φονταμενταλιστικά) ρεύματα των Πρασίνων επικρατούν «παλινορθωτικές» ψευδαισθήσεις, ενώ ανάμεσα στους αυτοαποκαλούμενους «ρεαλιστές» (προπάντων στη Γερμανία) κάποιοι φαίνεται να πιστεύουν στη δυνατότητα ενός μεταρρυθμισμένου πράσινου καπιταλισμού· δεν παύει ωστόσο να ισχύει ότι το οικολογικό κίνημα συνιστα, στα τέλη του 20^{ού} αιώνα, την πιο σημαντική μορφή ανανέωσης της ρομαντικής κριτικής για τον σύγχρονο βιομηχανικό πολιτισμό.

5. Τα νέα θρησκευτικά κινήματα

Ένας άλλος τύπος κοινωνικού κινήματος με ρομαντική απόχρωση εμφανίσθηκε κατά τη διάρκεια των τελευταίων δεκαετιών: τα ρεύματα της θρησκευτικής ανανέωσης. Όπως στο παρελθόν –για παράδειγμα μετά την εμφάνιση του ρομαντισμού, ή στο τέλος του 19ου αιώνα– η «επιστροφή του θρησκευτικού συναισθήματος» παραμένει μια από τις πιο τυπικές μορφές ρομαντικής αντίδρασης στην απογοήτευση που προκάλεσε στον κόσμο η νεωτερικότητα.

Μερικά από αυτά τα κινήματα συνδυάζουν έναν σκοταδιστικό θρησκευτικό φονταμενταλισμό με τη συστηματική χρησιμοποίηση των πιο σύγχρονων τεχνικών μέσων: είναι η περίπτωση μερικών βορειοαμερικανικών ευαγγελικών αιρέσεων (οι «τηλευαγγελιστές»), νέων θρησκευτικών ιδρυμάτων όπως η εκκλησία του Σεβασμιώτατου Moon, μερικές νεο-ορθόδοξες αιρέσεις του Ιουδαϊσμού (οι Loubavitch) και κάποια ισλαμικά ρεύματα. Στο μέτρο που αυτά τα κινήματα έχουν γοητευθεί από τη σύγχρονη τεχνολο-

τη ακόμη, προβάλλει τον ρόλο των παραδοσιακών ή «συντηρητικών» αξιών στην πράσινη-εναλλακτική κουλτούρα στη Γερμανία, ξεκινώντας από μια λεπτομερή ανάλυση οικολογικών κειμένων και έργων συγγραφέων όπως οι C. Amery, E. Eppler, κλπ.: T. Keller, *Les Verts et le conservatisme de gauche. Une nouvelle culture politique en République Fédérale d' Allemagne* (*Οι Πράσινοι και ο συντηρητισμός της αριστεράς. Μία νέα πολιτική κουλτούρα στην Ομόσπονδη Δημοκρατία της Γερμανία*). Διδακτορική διατριβή, που παρουσιάσθηκε στο Πανεπιστήμιο του Στρασβούργου, 1988.

γία (μέσα επικοινωνίας ή στρατιωτικό υλικό) και δεν αμφισβητούν το βιομηχανικό-καπιταλιστικό σύστημα, η λογική τους ανάγεται μάλλον στον *αντιδραστικό μοντερνισμό* παρά στον ρομαντισμό. Αντιθέτως, μια αυθεντική ρομαντική ευαισθησία παρουσιάζεται σε πολλά κινήματα –λίγο πολύ προσηλωμένα στην παράδοση– «συγκινησιακής» θρησκευτικής ανανέωσης: η χριστιανική χαρισματική ή ευαγγελική ανανέωση, οι διάφορες ομάδες αποκρυφιστικού μυστικισμού, η νεοβουδιστική λατρεία της Soka-Gakkai, μερικές θρησκευτικές μουσουλμανικές αδελφότητες κ.λπ.[56]

Μια ξεχωριστή περίπτωση αποτελεί η λατινοαμερικανική θεολογία της απελευθέρωσης. Δεν πρόκειται για ένα τυπικό φαινόμενο στο σύνολο των νέων μορφών που εμφανίσθηκαν στο θρησκευτικό πεδίο. Το επιλέξαμε ως παράδειγμα γιατί είναι αυτό που γνωρίζουμε καλύτερα και γιατί έχει σημαντική πολιτική διάσταση.

Η θεολογία της απελευθέρωσης είναι το δόγμα, ή τουλάχιστον η πολιτιστική έκφραση, ενός μεγάλου κοινωνικού κινήματος που γεννήθηκε στη Βραζιλία, στις αρχές της δεκαετίας του '60, στους κόλπους της πανεπιστημιακής χριστιανικής Νεολαίας, και απλώθηκε σ' όλη τη Λατινική Αμερική. Αυτός ο «χριστιανισμός της απελευθέρωσης» εξελίχθηκε σε μαζικό φαινόμενο μετά τη σύσκεψη των Λατινο-Αμερικανών Επισκόπων στο Medellin (1968), ενώ ταυτοχρόνως αναπτύσσονται οι εκκλησιαστικές κοινότητες βάσης –δηλαδή ομάδες πιστών που συγκεντρώνονται περιοδικά για να μελετήσουν τη Βίβλο και να συζητήσουν τα κοινωνικά τους προβλήματα– και πληθαίνουν οι δημοσιεύσεις των συγγραμμάτων των θεολόγων της απελευθέρωσης (Gustavo Gutierrez, Hugo Asmann, Leonardo Boff, Frei Betto, Pablo Richard, Ignacio Ellacuria, κ.λπ)· θα ασκήσει βαθιά επίδραση στην επανά-

---

[56] Βλέπε τις εργασίες των F. Champion, D. Hervieu-Léger, L' Hourmant, A. Rochefort-Turquin, M. Cohen και S. Andezian, συγκεντρωμένες στο σημαντικό συλλογικό έργο. *De l' émotion en religion. Renouveux et traditions*, Παρίσι, Centurion, 1990.

σταση των Σαντινίστας στη Νικαράγουα και τη λαϊκή εξέγερση στο Σαλβαδόρ.

Η θεολογία της απελευθέρωσης περιλαμβάνει αφ' ενός όψεις ρομαντικές και «αντινεωτεριστικές» –κριτική της καπιταλιστικής νεωτερικότητας, νοσταλγία της οργανικής κοινότητας– και αφ' ετέρου όψεις ουτοπικές που αποβλέπουν στο μέλλον: ενατένιση μιας κοινωνίας ισότητας, χωρίς τάξεις, χωρίς καταπίεση. Από την άποψη αυτή προσεγγίζει τον τύπο του επαναστατικού ρομαντισμού. Η κριτική της στον καπιταλισμό της Λατινικής Αμερικής συνδέει την «αντικαπιταλιστική ρομαντική» παράδοση του καθολικισμού –ηθική και θρησκευτική καταδίκη της εμπορευματικής οικονομίας– με τη μαρξιστική ανάλυση της ιμπεριαλιστικής εκμετάλλευσης. Αυτή η διπλή φύση, ταυτόχρονα «προοδευτική» και αντινεωτερική, απαντάται σε όλα τα επίπεδα του προβληματισμού των θεολόγων της απελευθέρωσης. Οπαδοί της δημοκρατίας, επιδιώκουν τον χωρισμό της εκκλησίας από το κράτος, απορρίπτουν την ιδέα ενός «καθολικού κόμματος» και υπερασπίζονται την αυτονομία των κοινωνικών κινημάτων. Αλλά, με το αδιάλλακτο καθολικό ρεύμα, συμμερίζονται την απόρριψη της ιδιωτικοποίησης της πίστης και του διαχωρισμού (τυπικά νεωτερικού) μεταξύ της σφαίρας της πολιτικής και της σφαίρας της θρησκείας.

Αυτή η αρνητική στάση των θεολόγων της απελευθέρωσης απέναντι στην ιδιωτικοποίηση του θρησκευτικού συναισθήματος συνοδεύεται από μια γενικότερη κριτική του σύγχρονου ατομικισμού. Για τον Gustavo Gutierrez, «ο ατομικισμός είναι το πιο σημαντικό στοιχείο της νεωτερικής ιδεολογίας και της αστικής κοινωνίας. Για τη νεωτερική νοοτροπία, ο άνθρωπος είναι μια απόλυτη αρχή, ένα αυτόνομο κέντρο αποφάσεων. Η ατομική πρωτοβουλία και το ατομικό συμφέρον είναι το σημείο εκκίνησης και το κίνητρο της οικονομικής δραστηριότητας». Αναφέρεται μάλιστα στις εργασίες του Λυσιέν Γκολντμάν, ο οποίος είχε αναδείξει την αντίθεση ανάμεσα στη θρησκεία, ως σύστημα που υπερβαίνει αξίες ατομικιστικές, και την αυστηρά ατομικιστική προβληματική του Διαφωτισμού και της εμπορευματικής οικονομίας. Το συμπέρασμα, λοιπόν, είναι ότι «το θρησκευτικό πνεύμα, για να χρησι-

μοποιήσουμε μια τρέχουσα έκφραση, δεν αντιστρατεύεται το κοινωνικό. Η αληθινή αντίθεση υπάρχει ανάμεσα στον αστικό ατομικισμό και το θρησκευτικό πνεύμα σύμφωνα με τη Βίβλο»[57].

Η αυθεντική εναλλακτική πρόταση στην εγωιστική αναδίπλωση του ατόμου είναι βέβαια η *κοινότητα*, της οποίας η σύγχρονη και συγκεκριμένη μορφή ενσαρκώνεται στις εκκλησιαστικές κοινότητες βάσης. Πρόκειται για την οργανική, παραδοσιακή, προνεωτερική κοινότητα; Ναι και όχι. Ναι, στο μέτρο που, απέναντι σε μια σύγχρονη κοινωνία η οποία, κατά τον Leonardo Boff, «προκαλεί την εξατομίκευση της ύπαρξης και τη γενικευμένη ανωνυμία των προσώπων», πρέπει να δημιουργήσουμε «κοινότητες στις οποίες τα πρόσωπα γνωρίζονται και αναγνωρίζονται μεταξύ τους», χαρακτηριζόμενες από «τις άμεσες σχέσεις, την αμοιβαιότητα, τη βαθιά αδελφοσύνη, την αλληλοβοήθεια, την κοινή πίστη στις ευαγγελικές ιδέες και την ισότητα των μελών». Ωστόσο, η απόλυτη κοινότητα είναι αδύνατο να πραγματοποιηθεί σήμερα στην καθαρή της μορφή: σε ό,τι αφορά την Εκκλησία, δεν τίθεται θέμα άρνησης του θεσμού, απλώς πρέπει να επιτύχουμε την αναγέννηση της κοινοτικής της διάστασης, που ανταποκρίνεται «σε μια νόμιμη και αρχέγονη παράδοση», και η οποία έμεινε επί πολύν καιρό σε «λανθάνουσα κατάσταση σαν τη θράκα κάτω από τη στάχτη»[58]. Αυτές οι κοινότητες στηρίζονται επίσης σε λαϊκές παραδόσεις και συνήθειες (κυρίως αγροτικής καταγωγής) που αντιστάθηκαν στη διαδικασία της αστικοποίησης και του εκσυγχρονισμού: αλλά δεν πρόκειται για απλή αναπαραγωγή προνεωτερικών κοινωνικών σχέσεων. Όπως πολύ ορθά παρατηρεί ο Harvey Cox, εμπεριέχουν μια πλευρά *ατομικής επιλογής* που είναι τυπικά νεωτεριστική και δημιουργεί νέες μορφές *αλληλεγγύης*, οι οποίες δεν έχουν καμιά σχέση με τις αρχαϊκές δομές που βασίζονταν στη φυ-

---

[57] G. Gutierrez, *La Force historique des pauvres*, Παρίσι, Cerf, 1986, σελ. 172-173, 218.

[58] L. Boff, *Église en genèse. Les communautés de base*, Παρίσι, Desclée, 1978, σελ. 7,8,14,15,21.

λή ή το χωριό[59]. Απ' αυτή τη νεωτεριστική όψη τους, μπορούμε να τις θεωρήσουμε *εθελοντικές ουτοπικές συσπειρώσεις*, με την έννοια που δίνει ο Jean Seguy σ' αυτή την έκφραση, δηλαδή ομαδοποιήσεις στις οποίες τα μέλη συμμετέχουν με την απόλυτα ελεύθερη βούλησή τους και αποβλέπουν (σιωπηρά ή ρητά) στο να μετασχηματίσουν –με τρόπο, όπως τουλάχιστον εύχονται, ριζικό– τα υπάρχοντα συνολικά κοινωνικά συστήματα.[60]

Τελευταία, παρατηρείται στη Βραζιλία μια σύγκλιση δύο κοινωνικών κινημάτων ρομαντικής εμπνεύσεως, που αγωνίζονται εναντίον μιας από τις μεγαλύτερες σύγχρονες «συμφορές της νεωτερικότητας», την καταστροφή του δάσους του Αμαζονίου: πρόκειται για το οικολογικό ρεύμα προστασίας της φύσης και το χριστιανικό ρεύμα, το εμπνεόμενο από τη θεολογία της απελευθέρωσης, που θέλει να σώσει τις κοινότητες των ιθαγενών από τη γενοκτονία.

[59] H. Cox, *Religion in the Secular City. Toward a Post-modern Theology*, Νέα Υόρκη, Simon and Schuster, 1984 σελ. 127.
[60] J. Seguy, *Protestation socio-religieuse et contre-culture*. Σεμινάριο στην École Pratique de Hautes Études, 1973-1974, φωτοτυπημένο, σελ. 11.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ VI

Μορφές του ρομαντισμού στον 20^{ό} αιώνα

1. Ρομαντισμός και θρησκεία: ο μυστικιστικός σοσιαλισμός του Σαρλ Πεγκύ

Η «επιστροφή του θρησκευτικού συναισθήματος» ως μορφή αντίστασης στη νεωτερικότητα, η προσφυγή σε θρησκευτικές παραδόσεις, ως ανεξάντλητο οπλοστάσιο συμβόλων, αξιών και επιχειρημάτων κατά της αστικής κοινωνίας, δεν είναι φαινόμενα που χαρακτηρίζουν αποκλειστικά τον πρώτο ρομαντισμό. Τα ξαναβρίσκουμε και στον 20^{ό} αιώνα, παρά την αυξανόμενη εκκοσμίκευση της κοινωνικής ζωής.

Ο Σαρλ Πεγκύ (1873-1914) είναι ένας εξαίρετος εκπρόσωπος του δευτέρου μεγάλου κύματος θρησκευτικής αναγέννησης, αυτής που εμφανίζεται στις αρχές του 20^{ού} αιώνα. Σοσιαλιστής που προσηλυτίστηκε στον Χριστιανισμό, προσπάθησε να συγχωνεύσει αυτές τις δυο πίστεις, παραδοσιακά αντίθετες και θεωρούμενες ως αλληλοαποκλειόμενες. Το έργο του είναι συχνά παραδοξολόγο ή εξοργιστικό, καθώς περιλαμβάνει περίεργες παρεκβάσεις, μικροπρεπή πολεμική (κάποτε ακόμα και συκοφαντίες, όπως οι παραληρηματικές επιθέσεις κατά του υποτιθέμενου «πανγερμανισμού» του Ζωρές) και πατριωτικές ιερεμιάδες. Δεν παύει όμως να περιλαμβάνει βαθύτατες συλλήψεις, οραματική αντί-

ληψη και σπινθηροβόλες εμπνεύσεις, που διατυπώνονται με ύφος λιτό και μεγαλοπρεπές.

Ο Σαρλ Πεγκύ παρουσιάζει ενδιαφέρον ως στοχαστής από πολλές απόψεις: αφ' ενός γιατί δεν επιτίθεται σ' αυτήν ή εκείνη τη μορφή του αστικού πολιτισμού αλλά στον *σύγχρονο κόσμο* στο σύνολό του –κι αυτό το κάνει μ' ένα πάθος, με μια μανία, μια δριμύτητα, μια απελπισμένη και τραγική βιαιότητα, που δεν έχουν το όμοιό τους στην κίνηση των ιδεών του $20^{ού}$ αιώνα– και από το άλλο μέρος, γιατί ενσαρκώνει, παροξυστικά, όλα τα διφορούμενα, τις αντιφάσεις και τις αμφισημίες ενός συγκεκριμένου ρομαντισμού.

Πραγματικά, είναι δύσκολο να φαντασθούμε μορφή τόσο αντιφατική: καθώς είναι ταυτοχρόνως συντηρητικός και επαναστάτης, αυταρχικός και φιλελεύθερος, εθνικιστής και διεθνιστής, καθολικός και αντικληρικός, «στη δεξιά» και στην «αριστερά», μοιάζει ριζικά ανεπίδεκτος κατατάξεων. Άλλοτε επικρίνει τη στρατιωτική θητεία σαν δουλεία και παθητική υποταγή, άλλοτε την υπερασπίζεται σαν αυθεντική ελευθερία· παρομοίως, κατηγορεί τη βαρβαρότητα των γαλλικών αποικιακών πολέμων, κατόπιν τους εξυμνεί σαν ένδοξο και ηρωικό έργο υπεράσπισης του πολιτισμού... Υπ' αυτές τις συνθήκες, δεν είναι παράξενο ότι τόσο η ολοκληρωτική δεξιά όσο και η χριστιανική αριστερά (Mounier, η επιθεώρηση *Esprit*), το Βισύ και η αντίσταση, τον επικαλούνται (Edmond Michelet, *Témoignage Chrétien [Χριστιανική μαρτυρία]*). Αν η «Εθνική Επανάσταση» του Στρατάρχη δεν μπόρεσε να τον «ξανακερδίσει» τελείως, αυτό οφείλεται προπάντων στο ότι ο Πεγκύ έμεινε πεισματικά πιστός στη δέσμευσή του με τους οπαδούς του Ντρέυφους και στην αλληλεγγύη του με τον εβραϊκό λαό: οι ιδεολόγοι του πεταινικού αντισημιτισμού δεν μπόρεσαν να προσεταιρισθούν ένα συγγραφέα που ανήγαγε σε προφήτη της εποχής μας (στο *Η νεότητά μας, το* 1910) τον αναρχικό Εβραίο Bernard Lazare.

Χωρίς αμφιβολία τα φρονήματά του εξελίχθηκαν σημαντικά (κάποιοι θα έλεγαν «οπισθ-ελίχθηκαν»[1]): αυτός που έβλεπε στον Ζωρές (το 1900 στον *Θρίαμβο της Δημοκρατίας*) «έναν απλό και μεγάλο εργάτη της σκέψης και της δράσης», δεν ήταν πια ο ίδιος όταν κατηγορούσε (το 1913, στο *Χρήμα*) τον σοσιαλιστή ρήτορα σαν «τον άνθρωπο που εκπροσωπεί στη Γαλλία τη γερμανική ιμπεριαλιστική πολιτική». Εντούτοις, οι αντιφάσεις παρατηρούνται μερικές φορές στο ίδιο κείμενο ή και στην ίδια εποχή: πέρα από τις περιπέτειες και τις ιδεολογικές μεταστροφές (που ο Πεγκύ δεν τις αναγνωρίζει, υποστηρίζοντας ότι υπερασπίζεται πάντα τις ίδιες ιδέες), υπάρχει παρ' όλα αυτά μια συνέχεια και μια συνεκτικότητα στη σκέψη του. Αν αφήσουμε κατά μέρος τον εθνικισμό –πιο συγκεκριμένα τον αντι-γερμανικό σωβινισμό (στην πιο πρωτόγονη μορφή του)–, που είναι χωρίς αμφιβολία το στοιχείο που τον έκανε να παρεκκλίνει προς το αντιδραστικό στρατόπεδο (χωρίς ποτέ να ενταχθεί εντελώς σ' αυτό), πιστεύουμε ότι η σκέψη του περιστρέφεται γύρω από τρεις ουσιώδεις άξονες: τη χριστιανική θρησκεία, την κριτική της νεωτερικότητας και τον μυστικιστικό σοσιαλισμό. Το στοιχείο που συνδέει αυτούς τους άξονες και εξασφαλίζει στη σκέψη του Σαρλ Πεγκύ την αντιφατική ενότητά της είναι αναμφίβολα ο ρομαντισμός.

Μπορεί να φαίνεται παράδοξο να μιλάμε για ρομαντισμό αναφορικά με τον Πεγκύ, εφόσον στα γραπτά του δεν παύει να κατηγορεί τον ρομαντισμό και να επαινεί την καλλιτεχνική και ηθική υπεροχή του κλασικισμού. Αλλά πολύ δύσκολα μπορούμε να πάρουμε τοις μετρητοίς αυτές τις δηλώσεις, εφόσον επικαλείται με ζέση την κληρονομιά του Ουγκώ και του Μισελέ, όπως και το έργο των ρομαντικών ποιητών· σ' ένα κείμενο του 1911, μνημονεύει μαζί τα ονόματα του Αισχύλου, του Πινδάρου, του Σοφοκλή, του Βιργιλίου, του Ρονσάρ, του Κορνέιγ, του Πασκάλ,

[1] Στο γαλλικό πρωτότυπο involuer (αναδιπλώνομαι, υποστρέφω) σε αντίθεση με το évoluer (εξελίσσω). Για να αποδοθεί σε ένα βαθμό η συνήχηση, το involuer αποδόθηκε οπισθ-ελίχθηκαν σε αντίθεση με το εξελίχθηκαν. (Σ.τ.ε)

του Ρακίνα, του Λαμαρτίνου, του Ουγκώ, του Βινύ, του Μισελέ και του Μυσσέ[2]. Εξάλλου, όπως αποδεικνύει τόσο καλά η Simone Fraisse (σε μια συλλογή με τον τίτλο *Πεγκύ, ένας ρομαντικός παρά την θέλησή του*) τα γραπτά του Πεγκύ παρουσιάζουν, σαν μέσα σε καθρέφτη, όλα τα χαρακτηριστικά του ρομαντισμού που αλλού κατακρίνει: εξημμένη ευαισθησία, αταξία, υπερβολή· πολεμά τον ρομαντισμό σαν ρομαντικός, με πάθος, ακραία, δραματικά. Το πνεύμα του *Ύμνου στη Νύχτα* μπορεί να συγκριθεί με εκείνο του Νοβάλις και είναι προφανές ότι μετείχε, εν αγνοία του, στη «ρομαντική ψυχή». Ο Henri Ghéon εξ άλλου είχε παρατηρήσει, σ' ένα κριτικό σημείωμα του 1910, ότι ο Πεγκύ είναι ο μόνος που αντιπροσωπεύει σήμερα «τον τύπο του υπερ-ρομαντικού συγγραφέα ο οποίος εγκαταλείπεται στον δαίμονα του[3]».

Αυτές οι διαφορετικές φιλολογικές όψεις του Πεγκύ παραπέμπουν, σε τελευταία ανάλυση, σ' έναν βαθύτερο πυρήνα: στον ρομαντισμό ως κοσμοαντίληψη, που εμπνέει όχι μόνο το ύφος και τη γραφή του, αλλά επίσης και την ημι-αιρετική θρησκευτικότητά του, την ανελέητη κριτική της νεωτερικότητας και τον μυστικιστικό σοσιαλισμό του.

Στην πρώτη περίοδο, που αρχίζει το 1897 –η πρώτη του *Jeanne d' Arc*, αφιερωμένη «σε όλους και σε όλες που θα θυσιάσουν τη ζωή τους για την εγκαθίδρυση της Παγκόσμιας Σοσιαλιστικής Δημοκρατίας»– έως τη θρησκευτική μεταστροφή του το 1907, ο Πεγκύ είναι ένας σοσιαλιστής εμφορούμενος από ηθικό ιδεαλισμό και δεδηλωμένος αντίπαλος του καθολικισμού. Ενεργός οπαδός του Ντρέυφους, χαρακτηρίζει μερικές φορές τον εαυτό του «αναρχικό» και διακηρύσσει την αδελφική αλλη-

---

[2] C. Péguy, «Un nouveau théologien, M. Fernand Laudet» (1911), *Œuvres en prose* (σύντμηση OP) τομ. 2 (1909-1914), Παρίσι, La Pléiade, 1968, σ. 994.
[3] S. Fraisse, «Péguy entre le nouvean classicisme et l' appel romantique », στο S. Fraisse (επιμ.) *Péguy, un romantique malgré lui*, Παρίσι, Lettres Modernes. Minard, 1985, σελ. 28-41.

λεγγύη του με τον εβραϊκό λαό, στον οποίο «οφείλουμε σημαντικό μέρος της εξάπλωσης του σοσιαλισμού, του αναρχισμού και των δίκαιων εξεγέρσεων». Καταγγέλλει με πάθος «τις άτιμες μηχανορραφίες των Ιησουϊτών», τον καιρό της Υπόθεσης Ντρέυφους, και στηλιτεύει τους «Ταρτούφους όπως ο Barrès», την «υποκριτική Εκκλησία» και την εκκλησιαστική εκπαίδευση. Εν τούτοις, καταγγέλλοντας ταυτόχρονα τη «σιμωνία και τη βεβήλωση των μυστηρίων, την ιεροσυλία μιας μετάληψης που γίνεται με αντάλλαγμα μερικά δελτία ψωμιού», φαίνεται ότι αποδέχεται, σιωπηρά, ορισμένες θρησκευτικές αξίες προδομένες από τον κλήρο.[4]

Η αρνητική στάση του Πεγκύ απέναντι στον καθολικισμό είναι ωστόσο βαθύτερη από μια απλή κριτική της (ανάξιας) συμπεριφοράς της Εκκλησίας στην υπόθεση Ντρέυφους. Αυτό που δεν μπορεί να δεχθεί με κανένα τρόπο, εξ αιτίας των αρχών του, των ηθικών και πολιτικών πεποιθήσεών του, είναι το δόγμα της αιώνιας καταδίκης. Το εξηγεί σε μια πολύ ωραία περικοπή γραμμένη το 1900 («Ακόμα αυτή η γρίππη»): «Θα επιτεθώ λοιπόν στην χριστιανική πίστη. Αυτό που μας είναι πιο ξένο σ' αυτήν και δεν θα διστάσω να πω τη λέξη, αυτό που μας είναι πιο μισητό, αυτό που είναι βάρβαρο, αυτό στο οποίο δεν θα συναινέσουμε ποτέ και εξ αιτίας του οποίου οι καλύτεροι χριστιανοί δραπέτευσαν ή απομακρύνθηκαν σιωπηρά... είναι το εξής: αυτός ο παράδοξος συνδυασμός ζωής και θανάτου που ονομάζουμε αιώνια καταδίκη... Δεν θα συναινέσει ποτέ σ' αυτό οποιοσδήποτε άνθρωπος μοιράστηκε ή ενστερνίσθηκε τον ανθρωπισμό. Δεν θα συναινέσει ποτέ σ' αυτό όποιος έγινε δέκτης ή ενστερνίσθηκε μια βαθιά και ειλικρινή έννοια του κολεκτιβισμού. Δεν θα συναινέσει ποτέ ο κάθε πολίτης που θα αισθάνεται απλή αλληλεγγύη. Καθώς είμαστε αλληλέγγυοι με τους απόκληρους του πλανήτη... είμαστε αλληλέγγυοι με τους αιώνια καταδικασμένους.

---

[4] C. Péguy «Notes politiques et sociales» (άρθρα της *Revue blanche*, 1899) στα *Cahiers de l' Amitié, Charles Péguy*, Παρίσι, 1957, σελ. 53-86.

Δεν δεχόμαστε να υπάρχουν άνθρωποι που υφίστανται απάνθρωπη μεταχείριση... Δεν θα συναινέσουμε ποτέ στη μακροχρόνια εξορία ενός δυστυχισμένου. Πολύ περισσότερο δεν θα συναινέσουμε σε μια καθολική αιώνια εξορία. Δεν είναι μόνο τα γεγονότα, ατομικά, ιδιωτικά, εθνικά, διεθνή, πολιτικά και κοινωνικά που αντέταξαν τη σοσιαλιστική επανάσταση στην εκκλησιαστική αντίδραση. Αλλά αυτά τα γεγονότα είναι η έκφραση και σχεδόν θα έλεγα ότι αυτή η αντίθεση είναι το σύμβολο μιας βαθιάς και ακατανίκητης εναντίωσης»[5]. Σπάνια ένας σοσιαλιστής θα συντάξει ένα τόσο αυστηρό ηθικό κατηγορητήριο κατά του καθολικισμού.

Παρά την κατηγορηματική πνευματική αντίθεσή του στα δόγματα της Εκκλησίας, ο Πεγκύ δεν παύει να παραβάλλει τον σοσιαλισμό με τον χριστιανισμό, παρουσιάζοντας τον ως ένα λαϊκό ισοδύναμο του χριστιανικού μυστικισμού και επιφορτίζοντάς τον με μια ηθική επιταγή ανάλογη με τη χριστιανική πίστη. Όλα συμβαίνουν ως εάν, μέσα στην πνευματική οικονομία του Πεγκύ, η σοσιαλιστική πίστη κατείχε την ίδια ακριβώς θέση της θρησκείας που απέρριψε. Το ίδιο κείμενο του 1900 που διακηρύσσει την «ακατανίκητη αντίθεση» ανάμεσα στο χριστιανικό δόγμα και τον σοσιαλισμό, επιχειρεί παραλληλισμούς ανάμεσα στην ισχύ της σοσιαλιστικής αλληλεγγύης και «τη δύναμη της χριστιανικής και ιδιαίτερα της καθολικής κοινότητας», ανάμεσα στη σοσιαλιστική αλληλεγγύη και τη χριστιανική φιλανθρωπία (με την έννοια που δίνει σ' αυτή τη λέξη ο Πασκάλ)· ακόμη καλύτερα, αναρωτιέται αν η αλληλεγγύη, «επιφέροντας τις κατάλληλες αλλαγές στις αντίστοιχες αρμοδιότητες, επιτελεί για τους σοσιαλιστές το ίδιο έργο που ο ίδιος ο Θεός επιτελούσε για τους χριστιανούς». Αντιστρόφως, σ' ένα κείμενο του 1902 («Για τον

[5] C. Péguy, «Toujours de la grippe» *OP*, 1, σελ. 192-193. Βλέπε επίσης «Jean Coste», του 1902, όπου γίνεται λόγος για «ένα πολύ μεγάλο αριθμό νέων, σοβαρών ανθρώπων, που απαρνήθηκαν αρχικά την καθολική πίστη, μόνο και μόνο, ή προπάντων, γιατί δεν αποδέχονταν την ύπαρξη ή τη διατήρηση της κόλασης».

Jean Coste»), παρομοιάζει την αιώνια καταδίκη με την κοινωνική κόλαση: «Όταν με τον λαό... μιλάμε για κόλαση, εννοούμε ότι η δυστυχία είναι, για την οικονομία, ακριβώς ό,τι είναι η κόλαση για τη θεολογία»[6].

Ο Πεγκύ ξαναπιάνει αυτούς τους παραλληλισμούς στο «Avertissement au Cahier Mangasarian» (1904), ένα από τα πιο εκπληκτικά κείμενά του. Αφού εκφράσει την πιο βαθιά του περιφρόνηση για τον κομπισμό –δηλαδή τους «αντικαθολικούς αστούς πολιτικούς» και την «βολταιρική αστική τάξη» του ριζοσπαστικού κόμματος– συμπεραίνει ότι αυτός ο ευτελής πολιτικός αντικληρικαλισμός δεν διαθέτει καμία ισχύ απέναντι στην ηθική και τον μυστικισμό του χριστιανισμού: μόνο μια σοσιαλιστική ηθική, μόνο ένας ελευθεριακός σοσιαλισμός μπορούν να αντιμετωπίσουν τη θρησκεία. Με άλλα λόγια: «Μια πολιτική δεν εκτοπίζει μια θρησκεία· μια πολιτική δεν υποκαθιστά έναν μυστικισμό· μόνο μια ηθική εκτοπίζει μια θρησκεία· μια κοινωνική, οικονομική αντίληψη εκτοπίζει έναν μυστικισμό. Σ' αυτή την αιώνια ιδέα, την ιδέα χωρίς τέλος, τη χριστιανική, ειδικότερα την καθολική, την ιδέα της αιώνιας σωτηρίας, μια μόνο ιδέα μπορεί να αντισταθεί... μια μόνο ιδέα μπορεί ν' αναμετρηθεί μ' αυτήν, η σοσιαλιστική, οικονομική, ιδέα της εγκόσμιας σωτηρίας». Βλέπουμε ήδη να υποφώσκει η κεντρική ιδέα των γραπτών του των ετών 1908-1912: μόνο ένας μυστικιστικός σοσιαλισμός μπορεί να αναμετρηθεί με τον χριστιανικό μυστικισμό – αλλά μετά το 1908 δεν θα πρόκειται πια για υποκατάσταση αλλά για σύγκλιση και των δυο.

Αναδεικνύει επί πλέον μια άλλη αναλογία ανάμεσα στην επανάσταση και τον καθολικισμό: είναι μεγέθη που όχι μόνο ανήκουν στην αυτή τάξη αλλά ακόμα, και πολύ βαθύτερα, «είναι μεγέθη του αυτού είδους και της ίδιας φύσης», στο μέτρο που αναφέρονται και οι δυο σε μια *παράδοση*. Με τρόπο τυπικά ρομαντικό – και παράδοξο– εξηγεί τι είναι αυτό που διακρίνει την ε-

[6] Id. *OP*. I σελ. 174, 184, 185, 499.

πανάσταση από έναν παραδοσιακό θεσμό (όπως η καθολική Εκκλησία): «Μια επανάσταση είναι η πρόκληση μιας παράδοσης λιγότερο τέλειας σε μια παράδοση πιο τέλεια, μια πρόκληση μιας παράδοσης λιγότερο βαθιάς σε μια παράδοση πιο βαθιά, μια οπισθοχώρηση της παράδοσης, μια υπέρβαση σε βάθος· μια αναζήτηση σε πιο αρχέγονες πηγές· για να ακριβολογήσουμε, μια πηγή... Κατά βάθος, μια επανάσταση δεν είναι πλήρης επανάσταση παρά μόνο αν είναι μια πιο πλήρης παράδοση, μια πιο πλήρης συντήρηση, μια προγενέστερη παράδοση, βαθύτερη, πιο αληθινή, πιο αρχαία, και έτσι πιο αιώνια»[7]. Μ' αυτή την *επαναστατική προσήλωση στην παράδοση* με τα έντονα ηθικά χαρακτηριστικά –«Η σοσιαλιστική επανάσταση ή θα είναι ηθική ή δεν θα υπάρξει», διακηρύσσουν τα *Cahiers de la Quinzaine*–, ο Πεγκύ κατέχει μια θέση στο στρατόπεδο της σοσιαλιστικής σκέψης στη Γαλλία που συγγενεύει με την «ηθική των παραγωγών», τόσο αγαπητή στον Προυντόν και τον Σορέλ.

Στους αντίποδες αυτής της ελευθεριακής σοσιαλιστικής σκέψης που τρέφεται από την παράδοση, αυτών των «επαναστατικών δυνάμεων, του ντρεϋφουσισμού, του σοσιαλισμού και του ακρατισμού», τις οποίες υποστηρίζει, βρίσκονται, σύμφωνα με τον Πεγκύ, η πολιτική διαφθορά, οι κοινοβουλευτικές και κυβερνητικές μηχανορραφίες, η τελετουργική λατρεία του Κράτους, η κυριαρχία του Κράτους. Από εκεί πηγάζει η ανοικτή εχθρότητά του για την πολιτική των ριζοσπαστικών κυβερνήσεων, χάρη στην οποία, «ό,τι χάθηκε για την εκκλησία κερδήθηκε από το Κράτος... ούτε η δικαιοσύνη, ούτε η ελευθερία κέρδισαν έστω και μια πιθαμή»[8].

---

[7] C. Péguy *OP*, I σελ. 1359-1361,1377-1378.

[8] C. Péguy, «Orléans vue de Montargis» (1904), *OP*, I, σελ. 675. Η έκφραση «ελευθεριακός σοσιαλισμός» εμφανίζεται στο «Avertissement au Cahier Mangasarian», *ό.π.*, σελ. 1363. Για μια ακριβή και ισορροπημένη μελέτη της συγγένειας του Πεγκύ με τον αναρχισμό, βλέπε G. Leroy, *Péguy entre l' ordre et la révolution*, Παρίσι, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1981, σελ. 152-156.

Αλλά η κυβερνητική και κοινοβουλευτική πολιτική είναι μόνο η μία όψη μιας γενικότερης παρακμής που ονομάζεται *σύγχρονος κόσμος*. Από το 1905 και μετά, η μάχη κατά του σύγχρονου κόσμου γίνεται, σε αυξανόμενο βαθμό, ο θεμελιώδης σκοπός του έργου του και της δραστηριότητάς του ως επικεφαλής των *Cahiers de la Quinzaine*. Πρόκειται για μια στράτευση που προηγείται της θρησκευτικής του μεταστροφής και που προφανώς την προετοίμασε· συνοδεύεται από μια κλασικά ρομαντική εξιδανίκευση του παρελθόντος, και συγκεκριμένα του μεσαιωνικού παρελθόντος. Σ' ένα κείμενο του 1905 (που για πολύ καιρό έμεινε ανέκδοτο), «Αυτό το μισο-φωτισμένο πρωινό», ο Πεγκύ βεβαιώνει ότι η τύχη της ανθρωπότητας δεν απειλήθηκε ποτέ τόσο πολύ όσο από την έναρξη της διαφθοράς των σύγχρονων καιρών. Αντιθέτως, η μεσαιωνική κοινωνία αντιπροσώπευε «μια τέλεια κοινότητα, θα έλεγα έναν τέλειο κομμουνισμό»! Οι οπαδοί της σύγχρονης προόδου κατηγορούν τον Μεσαίωνα σαν μια εποχή ακινησίας, στασιμότητας· ωστόσο, «παρά τα επιφαινόμενα, υπήρχε εκατό φορές μεγαλύτερη κίνηση, εκατό φορές πιο αληθινή ζωή, υπό το ένδυμα της αδράνειας των φεουδαρχικών κοινωνιών· εκατό φορές περισσότερη εσωτερική ζωή (οργανική) στη γαλλική φεουδαρχική κοινωνία του Μεσαίωνα από όση υπάρχει στις σύγχρονες κοινωνίες μας»[9].

Αυτός ο χρόνος (1905) σημαδεύει επίσης την αρχή της εθνικιστικής στροφής του Πεγκύ –ως αντίδραση στον απειλητικό λόγο του Γουλιέλμου του II στην Ταγγέρη– που οδηγεί στην ανακάλυψη του νέου εκλεκτού λαού στο γαλλικό λαό. Ο εξημμένος αντιγερμανισμός του σταματά εντούτοις στα όρια του ρεβανσισμού, εφ' όσον αρνείται κάθε επιθετικό πόλεμο: «Αν, όπερ αδύνατον, μια καισαρική κυβέρνηση στρατιωτικής αντίδρασης προετοίμαζε ανοιχτά και εκτελούσε μια στρατιωτική εισβολή στις επαρχίες του Ρήνου για να συντρίψει τις εθνικές, πολιτικές και κοινωνικές ελευθερίες των Γερμανών... θα είμαστε οι πρώ-

---

[9] C. Péguy, *Œuvres en prose complètes*, Παρίσι, La Pléiade, 1988, II, σελ. 153.

τοι που θα δίναμε όχι μόνο το παράγγελμα, αλλά το παράδειγμα, όχι απλώς της λιποταξίας, αλλά της ανταρσίας και της εξέγερσης[10]».

Το 1906, στην πρώτη «Κατάσταση», ο Πεγκύ καταγγέλλει τον «αθεράπευτα αστικό» χαρακτήρα του σύγχρονου κόσμου, και τον «περίτεχνο αποκλεισμό» οποιουδήποτε αμφισβητεί την κυριαρχία του – εξ αιτίας του οποίου «οι διανοητικές δραστηριότητες στον σύγχρονο κόσμο είναι λιγότερες παρά ποτέ, σε οποιαδήποτε εποχή, λιγότερο σημαντικές, προπάντων λιγότερο ελεύθερες, λιγότερο φρέσκες, λιγότερο νέες, λιγότερο πηγαίες». Από τη σύγχρονη πτώση δεν εξαιρείται ούτε και αυτή η καθολική εκκλησία, της οποίας η στάση στη διένεξη με τον Ρενάν και κατά τη διάρκεια παρόμοιων αντιπαραθέσεων είναι «πολύ πιο μοντέρνα παρά χριστιανική, μερικές φορές εντελώς μοντέρνα – και καθόλου χριστιανική– και εκεί βρίσκεται το μυστικό της παρούσης αδυναμίας της»[11]. Ενώ «αστός» και «μοντέρνος» συνδέονται άμεσα, «χριστιανός» και «μοντέρνος» εμφανίζονται ήδη σαν δύο αντιθετικοί και αμοιβαία αποκλειόμενοι πόλοι.

Από το 1907 ως το 1912, ο σοσιαλισμός του Πεγκύ διαπνέεται ολοένα και περισσότερο από χριστιανική θρησκευτικότητα. Η προσχώρησή του στον καθολικισμό –γύρω στο 1907, που εκφράσθηκε ανοικτά τον Σεπτέμβρη του 1908 σε μια εξομολόγηση στον φίλο του Joseph Lotte– θα είναι χωρίς επιστροφή· ωστόσο αρνείται να διακόψει με το παρελθόν του και να υποταχθεί στην εξουσία της εκκλησίας. Μη θέλοντας –από σεβασμό προς την πάντοτε άθεη γυναίκα του– να βαπτίσει τα παιδιά του και να νομιμοποιήσει τον γάμο του, δεν μπορεί να δεχθεί τα άχραντα μυστήρια και δεν συμμετέχει στις θρησκευτικές λειτουργίες. Εξ άλλου, επιμένει να απορρίπτει το δόγμα της καταδίκης στην κό-

---

[10] C. Péguy, «Les suppliants parallèles» (1905), *OP*, 1, σελ. 922.

[11] Id. «De la situation faite à l' histoire et à la sociologie dans les temps modernes», (1906), *OP*, 1, σελ. 1016, 1025, 1028, και «De la situation faite au parti intellectuel dans le monde moderne» (1906), *OP*, 1 σελ. 1037.

λαση. Είναι ένα θέμα που επανέρχεται με εμμονή στα μεγάλα, εμπνευσμένα από τη θρησκεία, ποιητικά του έργα, στο *Mystère de la charité de Jeanne d' Arc* (*Μυστήριο της Ευσπλαχνίας της Ιωάννας της Λοραίνης*) (1910) και στο *Le Porche du mystère de la deuxième vertu* (*Πρόπυλο του μυστηρίου της δεύτερης αρετής*) (1911). Όπως παρατηρεί ο Ρομαίν Ρολλάν, ο Πεγκύ είναι διχασμένος ανάμεσα στη φλογερή του ανάγκη για τον Θεό και «σ' αυτή την μέχρι τρέλας άρνησή του να δεχθεί ένα Θεό άδικο και απάνθρωπο, ένα Θεό που καταδικάζει»[12].

Ο Πεγκύ, αν και έγινε ένθερμος καθολικός, παραμένει εντούτοις ανηλεής επικριτής της Εκκλησίας και του κλήρου. Κατά την άποψή του (στο *Notre Jeunesse – Η νεότητά μας*, 1910), ο μοντερνισμός, με το πιο καίριο πλήγμα του κατέστησε νεωτερική και αυτή την εκκλησία, και αυτόν τον χριστιανισμό, μεταμορφώνοντας τους σε μια «θρησκεία των πλουσίων». Με την «τρομακτική και άθλια αποτελεσματικότητά του», ο σύγχρονος κόσμος κατάφερε να εκσυγχρονίσει τα πάντα: «κατέστησε σκωληκόβρωτα, την αγάπη, τα ήθη, κατέστησε σκωληκόβρωτο ακόμη και τον χριστιανισμό». Ανάμεσα στη γαλλική χριστιανοσύνη του 15ου αιώνα, «του καιρού που υπήρχε μια αγιότητα», και στον κόσμο των σύγχρονων καθολικών, «βαθύτατα και μέχρι το κόκαλο μοντέρνων», μεσολαβεί άβυσσος. Μια από τις εκφράσεις αυτής της σύγχρονης διαφθοράς είναι η *πολιτική* του κλήρου, η χειραγώγηση της θρησκείας από τους κληρικούς και τους αντιδραστικούς, σε πλήρη αντίθεση προς τον αυθεντικό χριστιανικό μυστικισμό[13]. Σε έναν ανελέητο αφορισμό, ο Ernest Lavisse (ο διευθυντής της École Normale) περιγράφει τον Πεγκύ, το 1911, σαν ένα αναρχικό που έβαλε αγίασμα στο πετρέλαιό του· θα μπορούσαμε εξ ίσου καλά να αντιστρέψουμε τους όρους αυτής της σύγκρισης: ο Πεγκύ ήταν ένα αναρχικός που έβαλε πετρέ-

---

[12] R. Rolland, *Péguy*, Παρίσι, Albin Michel, 1944, σελ. 213.

[13] C. Péguy, *Notre Jeunesse* (1910), Παρίσι, Gallimard, 1957, σελ. 33, 156-157, 161, 171.

λαιο στο αγίασμα των άλλων. Και στις δύο περιπτώσεις βρισκόμαστε μπροστά σε μια αρκετά ετερόδοξη ανάμιξη βέβηλων και ιερών υγρών, που εξηγεί γιατί ο Πεγκύ έμεινε βαθιά αποξενωμένος από τον χριστιανισμό της εποχής του[14].

Το κατηγορητήριο του Πεγκύ εναντίον του σύγχρονου κόσμου –που έγινε εντονότερο μετά το 1907–στηρίζεται τόσο σε σοσιαλιστικά όσο και σε χριστιανικά επιχειρήματα: «Ξεχνάμε ότι ο σύγχρονος κόσμος είναι, υπό μία άλλη μορφή, ο κόσμος των αστών, ο κόσμος των κεφαλαιοκρατών. Αποτελεί, μάλιστα, εξαιρετικά διασκεδαστικό θέαμα να βλέπουμε πως οι αντιχριστιανοί σοσιαλιστές μας –ιδιαίτερα αντικαθολικοί μάλιστα– από τη μία θαυμάζουν αυτό τον κόσμο ως σύγχρονο ενώ ταυτοχρόνως τον στηλιτεύουν ως αστικό και κεφαλαιοκρατικό, χωρίς να τους απασχολεί καθόλου η αντίφαση». Καπιταλισμός και νεωτερικότητα είναι γι' αυτόν οι δυο όψεις του ίδιου νομίσματος, αξεχώριστες, αλληλέγγυες, ομογενείς. Γιατί; Κατά πρώτον γιατί, αντίθετα με τους «αρχαίους κόσμους» –γενικευτικός όρος που περιλαμβάνει για τον Πεγκύ όλες τις μορφές κοινωνικής ζωής από την Αρχαιότητα ως την αρχαία Γαλλία– όπου συνέχιζαν να υπάρχουν πνευματικές δυνάμεις (και όπου ακόμη και οι εγκόσμιες δυνάμεις έμοιαζαν να επηρεάζονται από αυτήν την πνευματικότητα), ο σύγχρονος αστικός κόσμος δεν γνωρίζει παρά μια μόνο δύναμη: το χρήμα. Γι' αυτό, αυτός ο κόσμος είναι ένα «μεγάλο νεκρό πτώμα» που ευτελίζει ό,τι αγγίζει: την πολιτεία, τον άνθρωπο, τον έρωτα, τη γυναίκα, το παιδί, το έθνος, την οικογένεια[15]. Αν έπρεπε να συνοψίσει σε μια λέξη αυτό που λείπει από τον σύγχρονο κόσμο, αυτή η λέξη θα ήταν ο «μυστικισμός» – όρος που σημαίνει για τον Πεγκύ κάτι πολύ διαφορετικό από μια μορφή θεωρησιακής θρησκοληψίας· είναι η ενεργός πεποίθηση, η μαχόμενη πίστη, η αφοσίωση, η θυσία για μια αρχή, ένα

[14] Βλέπε J. Bastaire, *Péguy l' insurgé*, Παρίσι, Payot 1975, σελ. 10, 132.

[15] C. Péguy «De la situation faite an parti intellectuel dans le monde moderne devant les accidents de la gloire temporelle» (1907), *OP*, σελ. 1137-1142, 1147-1158.

ιδεώδες, για απόλυτες αξίες – είτε είναι θρησκευτικές είτε κοσμικές. Αλλά, ο σύγχρονος κόσμος είναι ο κόσμος αυτών που δεν πιστεύουν σε τίποτα («ούτε ακόμη και στον αθεϊσμό»), που δεν αφοσιώνονται, που δεν θυσιάζονται για τίποτα. «*Για την ακρίβεια*, ο κόσμος αυτών που δεν διαθέτουν κανένα μυστικισμό. Και που υπερηφανεύονται γι' αυτό». Η *αποδημοκρατικοποίηση* της Γαλλίας και η *απομάκρυνσή της από τον χριστιανισμό* είναι δύο μορφές που συνδέονται αναγκαστικά μ' αυτή τη σύγχρονη τάση, που συνιστά «ένα και μόνο βαθύ κίνημα *απομυστικοποίησης*». Από την άποψη αυτή, ο σύγχρονος κόσμος δεν αντιτίθεται μόνο στο παλαιό πολίτευμα της Γαλλίας αλλά «σε όλους μαζί τους αρχαίους πολιτισμούς... σε ό,τι είναι πολιτισμός, σε ό,τι είναι πολιτεία»[16].

Αυτό που η θετικιστική σκέψη θα χαρακτήριζε «démystification» (απομυθοποίηση) το εξέφρασε υποτιμητικά ο Πεγκύ μέσω του νεολογισμού «démystication» (απομυστικοποίηση) όρο που θυμίζει περισσότερο «domestication» (εξημέρωση ζώου). Η περίφημη αντίθεση, κατά τον Πεγκύ, ανάμεσα στον μυστικισμό και την πολιτική παραπέμπει σε μια ανάλογη και ισοδύναμη αντίφαση ανάμεσα στο προνεωτερικό (ή το αντινεωτερικό) και το νεωτερικό.

Η αντινεωτερική πολεμική του Πεγκύ θα αναπτυχθεί σε βάθος και θα «θεωρητικοποιηθεί» στους μεγάλους φιλοσοφικούς διαλόγους (ανέκδοτους) των ετών 1909-1912: *Clio et Véronique* (*Κλειώ και Βερονίκη*). Το ζήτημα δεν είναι απλώς να καταγγείλει κανείς τον σύγχρονο κόσμο ως το «ανεξιλέωτο βασίλειο του χρήματος» «χωρίς καμιά επιφύλαξη, χωρίς περιορισμό ούτε ταλάντευση», σαν ένα κόσμο που η ίδια η υπόστασή του είναι η αδυσώπητη παντοδυναμία του χρήματος, αλλά να φωτίσει επίσης τις άλλες όψεις που θεμελιώνουν «τη συνάφεια, τη βαθιά συγγένεια...ανάμεσα στον σύγχρονο κόσμο και τον αστικό καπιταλισμό». Αυτός ο στενός δεσμός εκδηλώνεται με ιδιαίτερη σαφή-

---

[16] C. Péguy, *Notre Jeunesse*, *ό.π.*, σελ. 15-17.

νεια στη θεωρία της προόδου, «θεωρία κατ' εξοχήν δεσπόζουσα», που βρίσκεται «στο επίκεντρο του σύγχρονου κόσμου, της φιλοσοφίας, της πολιτικής και της παιδαγωγικής του σύγχρονου κόσμου». Αυτή η θεωρία, ουσιαστικά ανόργανη, είναι το δόγμα της κεφαλαιοποίησης, της συσσώρευσης – με μια λέξη μια θεωρία του ταμιευτηρίου. Προϋποθέτει μια ορισμένη αντίληψη της έννοιας του χρόνου: χρόνος ομογενής, χρόνος κοσμικός, χρόνος γεωμετρικός, χρόνος μαθηματικός. Αυτός λοιπόν ο φανταστικός χρόνος είναι «ακριβώς ο χρόνος του ταμιευτηρίου και των μεγάλων πιστωτικών ιδρυμάτων... είναι ο χρόνος της εξέλιξης των τόκων που αποφέρει ένα κεφάλαιο· είναι ο χρόνος των συναλλαγματικών και των τίτλων του εμπορίου και της αγωνίας για τα γραμμάτια· χρόνος αληθινά ομογενής, εφ' όσον μεταφράζει, εφόσον μεταφέρει σε ομογενείς λογαριασμούς, εφ' όσον μεταφράζει, εφ' όσον μεταφέρει σε μια γλώσσα (μαθηματική) ομογενή τις αναρίθμητες ποικιλίες της αγωνίας και της τύχης». Στους αντίποδες αυτού του ομογενούς χρόνου της προόδου, «καμωμένου κατ' εικόνα και καθ' ομοίωση του διαστήματος», περιορισμένου σε μια «απόλυτη, ατελείωτη» γραμμικότητα, βρίσκεται ο *οργανικός* χρόνος των πολιτισμών του παρελθόντος, είτε πρόκειται για τον παγανισμό είτε για τον χριστιανισμό. Πρόκειται για έναν τελείως διαφορετικό χρόνο, που διαθέτει μια πραγματική διάρκεια, «που πρέπει να ονομάσουμε μπεργκσονική διάρκεια»: είναι ο χρόνος της μνήμης, της «οργανικής ανάμνησης», του εσωτερικού βλέμματος που αναδεικνύεται από το έργο των χρονικογράφων και των απομνημονευματογράφων – ένας χρόνος που δεν είναι ομογενής αλλά έχει «στοιχεία συμπαγή και κενά»[17].

Συχνά οι κριτικοί και σχολιαστές του Πεγκύ παραπονούνται ότι η κριτική του για τον σύγχρονο κόσμο είναι άδικη, υπερβολική, πολύ απαισιόδοξη ή εξαιρετικά διογκωμένη. Πιο σπάνιοι

[17] C. Péguy, «Clio. Dialogue de l' histoire et de l' âme païenne» (1909-1912). *OP*, 1, σελ. 127-131, 180-181, 286, 299-300.

είναι εκείνοι που, αντίθετα, πιστεύουν ότι πρόκειται για μια εξαιρετική εκδήλωση οξυδέρκειας. Ανάμεσα σ' αυτούς βρίσκουμε και επαναστάτες – όπως ο Βάλτερ Μπένγιαμιν, που έγραφε σε μια επιστολή του στο φίλο του Gerschom Scholem, στις 15 Σεπτεμβρίου 1919: «Ξαναδιαβάζω λίγο τον Πεγκύ. Βρίσκω μια γλώσσα απίστευτης συγγένειας. Θα έφτανα να πω ότι *κανένα* γραπτό δεν με άγγιξε από τόσο κοντά, με τόση επικοινωνία... Μια καταπληκτική ελεγχόμενη μελαγχολία». Δεν υπάρχει καμιά ένδειξη που να επιτρέπει να συμπεράνουμε ότι ο Μπένγιαμιν διάβασε την *Κλειώ* (δημοσιευμένη το 1931), αλλά είναι αναμφισβήτητος ο παραλληλισμός με τη δική του κριτική της ιδεολογίας της προόδου και της αντίληψης ενός χρόνου ομογενούς και γραμμικού, πιο συγκεκριμένα στις θέσεις του «Για την αντίληψη της Ιστορίας», του 1940[18]. Ορισμένοι, για να εξηγήσουν το μένος του Πεγκύ κατά της νεωτερικότητας και του καπιταλισμού – την απαισιοδοξία του, την πικρία του– αναφέρονται στις συνθήκες της ζωής του και κατά πρώτο λόγο στην αβέβαιη οικονομική του κατάσταση, στις δυσκολίες που αντιμετώπιζε για να συντηρήσει τα *Cahiers de la Quinzaine*, κ.λπ.[19]. Θεωρούμε αυτή την ερμηνεία ελλιπή και, συνολικά, αρκετά επιφανειακή. Πιο ενδιαφέρουσα είναι η κοινωνιολογική υπόθεση που προτείνει ο Ρομαίν Ρολλάν: «η αθεράπευτη μελαγχολία» του Πεγκύ μπορεί να προέρχεται από τη «μοιραία καταστροφή της τάξης του» – των τεχνιτών – που εκτοπίσθηκαν από «την άνοδο και την ορμή των

---

[18] W. Benjamin, *Correspondance*, τομ. 1, 1910-1928, Παρίσι, Aubier-Montaigne, 1979, σελ. 200. Βλέπε την επιστολή του προς τον Scholem της 23ης Ιουλίου 1920: «Θυμάστε ότι σας μιλούσα για τον Πεγκύ στο Iseltwald;...Μια μόνο ερώτηση: θα κατορθώσω άραγε να διαβάσω τα πιο ουσιώδη απ' αυτά που έχει γράψει ώστε να μπορώ να εκφράσω μ' ένα άρθρο την αποδοχή μου με θαυμασμό και επιδοκιμασία;» (σελ. 224-225). Βλέπε επίσης την ενδιαφέρουσα μελέτη του H. Tiedemann-Bartels, «'La mémoire est toujours de la guerre' Benjamin et Péguy» στο H. Wismann (επιμ.), *Walter Benjamin et Paris*, Παρίσι, Cerf, 1986, σελ. 133-143, και τα ενδιαφέροντα σχόλια για τους δύο στοχαστές στο βιβλίο του D. Bensaïd, *Moi, la Révolution*, Παρίσι, Gallimard, 1989.

[19] Βλέπε G. Leroy, *Péguy entre l' ordre et la révolution*, ό.π. σελ. 199-200.

μεγάλων επιχειρήσεων, των μεγάλων εμπορικών καταστημάτων, του βιομηχανικού και εμπορικού καπιταλισμού, του κόσμου του Χρήματος». Μερικές περικοπές από το *L' Argent* όπου εγκωμιάζει «την ευλάβεια για το *καλώς κατασκευασμένο έργο*» των τεχνιτών –που μοιάζουν σ' αυτό με τους χτίστες των καθεδρικών ναών– την αξιοπρέπεια του επαγγέλματος, την αγάπη των παλαιών εργατών για την εργασία και, προπάντων, τις αρετές της μικροαστικής τάξης, που έγινε σήμερα «η πιο δυστυχισμένη απ' όλες τις κοινωνικές τάξεις, η μόνη που σήμερα εργάζεται πραγματικά, η μόνη που κατά συνέπεια διατήρησε ανέπαφες τις αρετές των εργατών», φαίνεται να επιβεβαιώνουν την ανάλυση του Ρομαίν Ρολλάν[20].

Μια ανάλογη ευαισθησία για τους χειρώνακτες δεν απουσίαζε και από την ιδεολογία του επαναστατικού συνδικαλισμού, με την οποία, από μια άποψη, ο Πεγκύ ήταν αρκετά κοντά. Εντούτοις, νομίζουμε ότι η κριτική του Πεγκύ εναντίον της νεωτερικότητας έχει μια σημασία που υπερβαίνει κατά πολύ τις αγωνίες ενός στρώματος τεχνιτών σε παρακμή, από το οποίο πράγματι καταγόταν (όπως είναι γνωστό, η μητέρα του έπλεκε ψάθες για καθίσματα). Εκφράζει με μια μορφή ιδιαίτερα ριζοσπαστική τα αισθήματα και τις διαισθήσεις διαφόρων στρωμάτων –τόσο λαϊκών όσο και διανοουμένων– που συγκρούονται με τη διαδικασία του επιταχυνόμενου βιομηχανικού εκσυγχρονισμού που γνώρισε η Γαλλία από το τέλος του 19ου αιώνα (δεν είναι τυχαίο ότι ο Πεγκύ τοποθετεί συχνά την αρχή της σύγχρονης εποχής γύρω στα 1880). Και προπάντων, αντιπροσωπεύει, από θεωρητική άποψη, μια από τις πρώτες προσπάθειες στους κόλπους του σοσιαλιστικού ρεύματος (μαζί με τον Σορέλ) να αμφισβητηθεί η ιδεολογία της προόδου και οι επιστημολογικές της προκείμενες.

Ως το 1911, στα κυριότερα κείμενα του Πεγκύ, ο χριστιανισμός και ο αντινεωτερισμός συνδέονται στενά με τον σοσιαλι-

---

[20] Romain Rolland, *Péguy*, *ό.π.*, II, σελ. 60 και C. Péguy «L' Argent» 1913, *OP*,. 2, σελ. 1106-1107.

σμό. Ακόμη και αν απομακρύνθηκε σημαντικά από το εργατικό και σοσιαλιστικό κίνημα (τόσο το συνδικαλιστικό όσο και το πολιτικό), ακόμη και αν η πολεμική του κατά του Hervé, του Ζωρές, της C.G.T, παίρνει μια απόχρωση όλο και πιο αντιδραστική (και εθνικιστική), δεν δέχεται να απαρνηθεί τη νεότητά του. Όπως παρατηρεί ο Henri Guillemin, που δεν μπορούμε να τον θεωρήσουμε ύποπτο συμπαθείας έναντι του Πεγκύ, ο τελευταίος «δεν πήγε ως το τέλος την αποστασία του, ανίκανος να το κάμει, μην έχοντας τη δύναμη να γίνει αρκετά φαύλος. Προς στιγμή τον θεώρησαν στη δεξιά σαν έναν ένθερμο εκφραστή τους· σ' αυτό οφείλονται και οι άφθονες φιλοφρονήσεις που του επιδαψίλευαν, στην αρχή, οι εθνικιστικές εφημερίδες. Αυτό σταμάτησε από τη στιγμή που κατάλαβαν... ότι στο έργο του, *Η Νεότητά μας*, είχε θέσει κάποια όρια που θα ήταν αδύνατο να τον κάμουν να ξεπεράσει... Ο Πεγκύ είχε πολύ άκαμπτο τράχηλο, ακατάλληλο για ορισμένες κινήσεις»[21]. Η διαδρομή του συγγενεύει με τη διαδρομή ενός Σορέλ, εκτός από δύο «λεπτομέρειες»: δεν έκλινε ποτέ προς τον αντισημιτισμό [και αυτός ακριβώς είναι ο λόγος της ρήξης του με τον συγγραφέα των *Réflexions sur la violence* (*Στοχασμοί πάνω στη βία*)] και ποτέ δεν δέχθηκε να συνδεθεί με την Action française.

Στο έργο *Notre Jeunesse*, ο Πεγκύ, υπερασπιζόμενος το παρελθόν του, ως υπερασπιστή του Ντρέυφους και ως σοσιαλιστή, το ερμηνεύει υπό το φως των θρησκευτικών και αντιμοντέρνων πεποιθήσεών του: «Είναι αναμφισβήτητο ότι σε όλον αυτόν τον σοσιαλισμό μας, υπήρχε απείρως περισσότερος χριστιανισμός παρά σε όλη την Madeleine μαζί με τον Saint-Pierre-de-Chaillot και τον Saint-Philippe-du-Roule, και τον Saint-Honoré-d' Eylau. Ήταν ουσιαστικά μια θρησκεία της εγκόσμιας φτώχειας. Πρόκειται, λοιπόν, για μια θρησκεία που θα είναι πάντοτε η λιγότερο εξυμνημένη στους σύγχρονους καιρούς... Ο σοσιαλισμός μας

[21] H. Guillemin, «Enfant de lumière ou fils des ténèbres » στο *Les critiques de notre temps et Péguy*, Παρίσι, Garnier Frères, 1973, σελ.108.

δεν υπήρξε ποτέ ούτε κοινοβουλευτικός σοσιαλισμός, ούτε σοσιαλισμός πλούσιας ενορίας. Ο χριστιανισμός μας δεν θα γίνει ποτέ ούτε κοινοβουλευτικός χριστιανισμός, ούτε χριστιανισμός πλούσιας ενορίας». Ο αγώνας υπέρ του λοχαγού Ντρέυφους γίνεται, μ' αυτή την αναδρομική διευκρίνηση, αντιπαράθεση μεταξύ της χριστιανικής πνευματικότητας και των πολιτικών δυνάμεων της Εκκλησίας, καθώς και κίνηση της σοσιαλιστικής πνευματικότητας που δημεύθηκε από την κοινοβουλευτική σοσιαλιστική πολιτική[22].

Η έννοια της «πνευματικότητας» αποκτά στο εξής ένα περιεχόμενο άμεσα θρησκευτικό: «Ο σοσιαλισμός μας δεν υπήρξε κάτι λιγότερο από μια θρησκεία της εγκόσμιας σωτηρίας. Και σήμερα ακόμη δεν είναι κάτι λιγότερο απ' αυτό. Δεν ζητούσαμε τίποτε λιγότερο από την εγκόσμια σωτηρία της ανθρωπότητας με την εξυγίανση του εργατικού κόσμου...». Δεν πρόκειται αποκλειστικά για τον χριστιανισμό: ο Bernard Lazare, ο αναρχικός Εβραίος, ενσαρκώνει περισσότερο από κάθε άλλον τον σοσιαλιστικό μυστικισμό των οπαδών του Ντρέυφους· είναι, για τον Πεγκύ, «ένας από τους πιο μεγάλους προφήτες του Ισραήλ», μέσα στον οποίο, παρά τον διακηρυγμένο και ειλικρινή αθεϊσμό του, «αντηχούσε, με μια δύναμη, με μια απίστευτη γλυκύτητα, ο αιώνιος λόγος, με μια δύναμη αιώνια, με μια γλυκύτητα αιώνια· που όμοιά της δεν ξαναβρήκα ποτέ πουθενά αλλού». Στον Bernard Lazare βρίσκονται στενά συνδεδεμένες η πνευματική δύναμη, η περιφρόνηση για τις εγκόσμιες εξουσίες, το ελευθεριακό μίσος για το Κράτος: ήταν ένας άνθρωπος, ή μάλλον ένας προφήτης, «για τον οποίο όλο το σύστημα εξουσίας, η λογική του Κράτους, οι εγκόσμιες εξουσίες, οι πολιτικές, διανοητικές, ακόμη και οι λογικές δυνάμεις, δεν ζυγίζουν ούτε ένα δράμι απέναντι σε μια εξέγερση, απέναντι σ' ένα κίνημα καθαρής συνείδησης»[23]. Ρομαντικός αντικαπιταλιστής –ταυτόχρονα οπαδός

[22] C. Péguy, *Notre Jeunesse*, *ό.π.* σελ. 133-134.

[23] *Στο ίδιο*, σελ. 88, 110, 118-119, 122.

της νοσταλγίας της επιστροφής και ουτοπικός– ο Πεγκύ ορίζει τον σοσιαλισμό του ως ένα δόγμα της *παλινόρθωσης* – διατύπωση διφορούμενη που επιδέχεται πολλές ερμηνείες: «Ο σοσιαλισμός μας ήταν στην ουσία, και επίσημα εξ άλλου, μια παλινόρθωση, και μάλιστα μια γενική παλινόρθωση, μια παλινόρθωση οικουμενική». Πιο συγκεκριμένα, απέβλεπε στην «παλινόρθωση της εργασίας και της αξιοπρέπειας της εργασίας, με μια εξυγίανση, με μια οργανική μοριακή ανακαίνιση του κόσμου της εργασίας και μαζί μ' αυτόν όλου του οικονομικού, βιομηχανικού κόσμου»[24].

Ο Πεγκύ επανέρχεται πλησίστιος για μια τελευταία φορά, στο «Ένας νέος θεολόγος, ο M. Fernand Laudet» (1911), για να διασώσει τον σοσιαλισμό –«τον δικό μας σοσιαλισμό»– από τον πολιτικό εξευτελισμό και τη σύγχρονη μόλυνση. Και πάλι αρνείται να προβεί σε αναθεωρήσεις: «Δεν θα αρνηθούμε ποτέ ούτε έναν κόκκο από το παρελθόν μας». Σχετικά μ' αυτό το παρελθόν, δεν υπήρξε ούτε «αναστροφή» ούτε «αντιστροφή» ούτε «μετατόπιση» αλλά μόνο «εμβάθυνση»: γιατί, ήδη στην εποχή της υπόθεσης Ντρέυφους, «ο σοσιαλισμός μας ήταν ένας σοσιαλισμός πνευματικός, ένας σοσιαλισμός βαθύς, στενός συγγενής του χριστιανισμού, ένας κορμός που αναδύθηκε από την αρχέγονη ρίζα, στην κυριολεξία ήδη (ή ακόμη) μια θρησκεία των φτωχών»[25]. Αυτή η διαβεβαίωση είναι και ψευδής και αληθινή: ψευδής στο μέτρο που, από το 1905-1907, η σκέψη του γνώρισε μια αναμφισβήτητη συντηρητική (και εθνικιστική) στροφή, αληθινή στο μέτρο που ένα «μυστικιστικό» στοιχείο ήταν ήδη παρόν στον σοσιαλισμό της νεότητάς του, με μορφή εκκοσμικευμένη. Η συνέχεια ανάμεσα στις δυο περιόδους εξασφαλίζεται από τη ρομαντική άρνηση της κεφαλαιοκρατικής νεωτερικότητας.

---

[24] *Στο ίδιο*, σελ. 153-155.

[25] C. Péguy, «Un nouvean théologien, M. Fernand Laudet» *OP.2*, σελ. 1032, 1055.

Αυτή η άρνηση θα ενταθεί ακόμη περισσότερο στα δύο τελευταία χρόνια της ζωής του. Αν και τα δυο δοκίμια του 1913 πάνω στο *L' Argent* επαναλαμβάνουν ουσιαστικά τα θέματα που είχαν ήδη σκιαγραφηθεί σε προηγούμενα κείμενά του, στο τελευταίο του μεγάλο κείμενο, «Συνημμένη σημείωση σχετικά με τον Καρτέσιο» (1914), βλέπουμε να γίνεται πιο έκδηλη απ' ό,τι στο παρελθόν μια ηθική και φιλοσοφική κριτική, ριζική και δηκτική, για τη σύγχρονη καπιταλιστική *ποσοτικοποίηση*. Το χρήμα, κυρίαρχος του σύγχρονου κόσμου, εγκατέστησε μια οικουμενική αισχροκέρδεια, καταστρέφοντας όλες τις ποιοτικές αξίες, μεταμορφώνοντας σε «αντικείμενο υπολογισμού... νομισματοποιημένο, συγκρίσιμο, προσφερόμενο για αγοραπωλησία, για αισχροκέρδεια» οτιδήποτε ήταν άλλοτε «ευκίνητο, ελεύθερο, ζωντανό, δωρεάν, χαριτωμένο, γόνιμο». Όλα γίνονται ίδιας ποιότητας με το χρήμα, ανταλλάξιμα, και αμέσως «ο κόσμος ολόκληρος ξεπέφτει στο εμπόριο». Στοιχεία που αρχικά δεν ήταν δυνατό να μετρηθούν με το χρήμα, δεν ήταν δεκτικά υπολογισμού, ούτε λογαριασμού, ούτε μέτρησης, έγιναν «δεκτικά υπολογισμού, μέτρησης, λογαριασμού, εκχρηματοποίησης». Με μια λέξη: «όλος αυτός ο εκφαυλισμός του σύγχρονου κόσμου... εξηγείται από το ότι ο σύγχρονος κόσμος θεώρησε αμελητέες εκείνες τις αξίες που ο αρχαίος και ο χριστιανικός κόσμος θεωρούσαν αδιαπραγμάτευτες. Αυτή η οικουμενική διαπραγμάτευση επέφερε αυτό τον οικουμενικό εκφαυλισμό». Το χρήμα, που όφειλε να είναι απλό όργανο καταμέτρησης και αποτίμησης, εκμηδένισε όλη την κλίμακα των αξιών: «Το εργαλείο έγινε και ουσία και αντικείμενο και ο κόσμος ολόκληρος». Είναι, για τον Πεγκύ, «ένας κατακλυσμός τόσο καινοφανής... ένα γεγονός τόσο τερατώδες... ως εάν το ρολόι να άρχιζε να *είναι* ο χρόνος... και ο αριθμός με την αριθμητική του να άρχιζε να είναι ο μετρούμενος κόσμος».[26]

---

[26] C. Péguy, «Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne» (1914), *OP*, 2, σελ. 1504-1509.

Εν τούτοις, μια νέα αλλαγή εμφανίζεται στα κείμενα των τελευταίων ετών της ζωής του Πεγκύ. Πολύ περισσότερο από πριν, ο κακοποιός χαρακτήρας του σύγχρονου κόσμου ορίζεται με θρησκευτικούς όρους: είναι ο κόσμος του Αντίχριστου του οποίου πεμπτουσία είναι το βιβλιάριο καταθέσεων – «κατά τον ίδιο τρόπο που τα Ευαγγέλια αποτελούν την ολική συσσώρευση της χριστιανικής σκέψης». Και, πολύ περισσότερο από παλιά, εναλλακτική λύση γίνεται το παρελθόν, η παλιά Γαλλία, η τιμιότητα και ο ηρωισμός της χριστιανικής ιπποσύνης, οι χριστιανικοί και δίκαιοι πόλεμοι του Αγίου Λουδοβίκου. Η λέξη σοσιαλισμός τείνει να εξαφανισθεί από το λεξιλόγιό του και οι ύβρεις κατά του Ζωρές («πράκτορας του γερμανικού κόμματος») γίνονται κυριολεκτικά αποκρουστικές[27]. Αν αρνείται κάθε συνενοχή με τον Maurras και την Action française («όλους αυτούς τους μεγάλους υποστηρικτές του παλιού καθεστώτος ανάμεσά μας») είναι γιατί τους θεωρεί *αντιδραστικούς νεωτεριστές*: «Είναι στην ουσία άνθρωποι σύγχρονοι και γενικά νεωτεριστές... Είναι αντιδραστικοί, αλλά είναι απείρως λιγότερο συντηρητικοί από εμάς». Αυτό σημαίνει ότι μερικά στοιχεία του παρελθόντος του – θα' πρεπε μήπως να μιλήσουμε για υπολείμματα;– εξακολουθούν να είναι παρόντα στον λόγο του. Στο «Το χρήμα, συνέχεια», υποστηρίζει για τελευταία φορά τον σοσιαλισμό ως «οικονομικό σύστημα της υγιούς και δίκαιας οργάνωσης της κοινωνικής εργασίας» και διακηρύσσει την πίστη του στην κοινωνική επανάσταση: «Είμαι ένας γέρος επαναστάτης... Υπερασπίζομαι Κομμούνα του Παρισιού... Υπερασπίζομαι την πολιτική του Προυντόν και την πολιτική του Μπλανκί κατά του φρικτού μικρού Θιέρσου[28]».

Ό,τι πιο εθνικιστικό και αντιδραστικό περιείχε η κληρονομιά του Πεγκύ, θα χρησιμοποιηθεί από τους ιδεολόγους του Βισύ·

---

[27] C. Péguy, *OP*, 2, σελ. 1240, 1248, 1421-1425, 1434, 1519-1521.

[28] Id., «L' Argent suite» (1913) *OP*, 2, σελ. 1124-1125, 1241, 1260. Φαίνεται εν τούτοις ότι το κυριότερο κριτήριο γι' αυτή την υποστήριξη της Κομμούνας ήταν η άρνηση της συνθηκολόγησης στον πόλεμο κατά της Πρωσίας.

ό,τι υπήρχε πιο βαθύ και πιο ριζοσπαστικό, ο μυστικιστικός σοσιαλισμός του, θα εμπνεύσει τον Emmanuel Mounier και, μέσω αυτού, τη λατινο-αμερικανική χριστιανική αριστερά και τη θεολογία της απελευθέρωσης.

2. Ρομαντισμός και ουτοπία: η ονειροπόληση του Ερνστ Μπλοχ

Το έργο του Μπλοχ φωτίζει με αξιοσημείωτο τρόπο το παράδοξο που βρίσκεται στην καρδιά κάθε επαναστατικού ρομαντισμού: πώς, μια σκέψη που επιθυμεί να είναι ολοκληρωτικά προσανατολισμένη προς το ουτοπικό μέλλον, μπορεί να αντλεί την ουσία της έμπνευσής της από το παρελθόν; Η διαλεκτική που αναπτύσσεται στα γραπτά του αποτελεί μια πρωτότυπη απόπειρα για τη λύση αυτής της αντίφασης: αντίθετα από τους περισσότερους άλλους ρομαντικούς, ο Μπλοχ δεν αναφέρεται προνομιακά στις προ-νεωτερικές μορφές ζωής και κοινωνικές συνθήκες· αφετηρία του ουτοπικού σχεδίου του είναι κατ' εξοχήν *οι ονειροπολήσεις*, οι προφητικές εξαγγελίες και οι ανεκπλήρωτες υποσχέσεις των πολιτισμών του παρελθόντος.

Συγκρίνοντας τον νεαρό Ερνστ Μπλοχ και τον Σαρλ Πεγκύ, ανακαλύπτουμε εκπληκτικές συγγένειες. Συμμερίζονται όχι μονάχα έναν μυστικιστικό και ελευθεριακό σοσιαλισμό, μια κατηγορηματική απόρριψη της αστικής νεωτερικότητας και έναν παράδοξο θαυμασμό για τον καθολικισμό, αλλά και την ίδια τύφλωση: κατά τη διάρκεια του Πρώτου Παγκοσμίου Πολέμου, βλέπουν τη Γαλλία του Κλεμανσώ ως ενσάρκωση των αρχών της Επανάστασης του 1789 απέναντι στην Πρωσία του Γουλιέλμου του 2ου.

Σ' ένα άρθρο του για τον σοσιαλισμό, δημοσιευμένο το 1919, –ένα από τα σπάνια κείμενα του Μπλοχ, όπου γίνεται λόγος για τον Πεγκύ– τον θεωρεί, μαζί με τον Bloy (ορθογραφημένο «Blois»!), τον Τολστόι, τον Thomas Münzer, τον Weitling, τον

Καντ και τον Franz von Baader –ένα φιλοσοφικό και φιλολογικό μίγμα τυπικό του «εργαστηρίου Μπλοχ»– ως τον εκφραστή μιας ισχυρής παράδοσης αδελφοσύνης, ριζοσπαστικού σοσιαλισμού και «ένθερμου αναρχικού καθολικισμού» («*herzlich anarchischen Katholizität*»[29]– αυτή η τελευταία έννοια περιλαμβάνεται αποκλειστικά στο αρκετά ετερόδοξο πολιτικό-θρησκευτικό σύμπαν του νεαρού Μπλοχ.

Ο Πεγκύ δεν μνημονεύεται συχνά στα μεταγενέστερα συγγράμματα του Γερμανο-Εβραίου φιλοσόφου, αλλά συναντούμε, εδώ και κει, φανερά τα ίχνη της επιρροής του· για παράδειγμα, στο κείμενο που τιτλοφορείται «Πίστη χωρίς ψέμα», στο τέλος του βιβλίου του *Héritage de ce temps (Κληρονομιά αυτών των καιρών)* (1935), μερικές φράσεις επαναλαμβάνουν, σχεδόν κατά λέξη, την κριτική του Γάλλου συγγραφέα για την Καθολική Εκκλησία: «Το πνεύμα αυτής της Εκκλησίας υπήρξε ευφυές, τολμηρό, εύστροφο και ευρύ. Σήμερα διακηρύσσει "την αρμονία" και την εγκαρτέρηση. Έχει μεταβληθεί σε ένα πνεύμα ταμιευτηρίου και έπαψε να αποτελεί ένα πνεύμα μεταμόρφωσης... Η παπική Εκκλησία δεν αρκείται ούτε σ' αυτήν την, αμφιλεγόμενη σήμερα, αντίθεση. Στην πράξη είναι εντελώς υπέρ του εκσυγχρονισμού, επιδοκιμάζει και προασπίζεται τον καπιταλισμό... Αντί να αρνηθεί αφαιρετικά την πρακτική μηχανοποίηση... η εκκλησία επιλέγει ένα συμβιβασμό χωρίς φρόνηση, μια αρμονία των ασυμφιλίωτων, δηλαδή τον πρακτικό εκσυγχρονισμό, παράλληλα με τον γοτθικό διάκοσμο»[30].

Αν η αναφορά στον Πεγκύ είναι κατανοητή για τον νεαρό ελευθεριακό-μυστικιστή του 1919, είναι πολύ πιο παράδοξη για τον οπαδό του σοβιετικού κομμουνισμού του 1935. Αλλά αυτό το παράδειγμα αποκαλύπτει ένα από τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της διανοητικής εξέλιξης του Ερνστ Μπλοχ: την εμμονή σε

---

[29] E. Bloch, *Kampf, nicht Krieg. Politische Schriften 1917-1919*, επιμ. Martin Korol, Φρανκφούρτη, Suhrkamp Verlag, 1985 σελ. 566.

[30] E. Bloch, *Héritage de notre temps* (1935), Παρίσι, Payot, 1978, σελ. 377.

θέματα και πηγές ρομαντικές και αντινεωτεριστικές, σε όλη τη διάρκεια της πολιτικής και φιλοσοφικής του σταδιοδρομίας.

Ο Ερνστ Μπλοχ γεννήθηκε στην πόλη Ludwigshafen το 1895. Σε πολλά κείμενα και αυτοβιογραφικές συνεντεύξεις, επιμένει στην αντίθεση ανάμεσα σ' αυτή τη βιομηχανική πόλη, έδρα της μεγάλης χημικής επιχείρησης IG Farben (που έμελλε να γίνει διάσημη κατά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο για την εντατική χρησιμοποίηση της εργασίας των σκλάβων του Άουσβιτς), και την παλιά γειτονική πόλη, το Μανχάιμ, από την άλλη πλευρά του Ρήνου: ενώ η πρώτη εικόνιζε την ασχήμια και το αίσθημα του ξεριζωμού (*Heimatlosigkeit* – στην κυριολεξία «την έλλειψη εστίας») της σύγχρονης πόλης, η δεύτερη –δουκική έδρα, μ' ένα μεγαλοπρεπή πύργο και το μεγαλύτερο θέατρο της Γερμανίας– ενσάρκωνε όχι μόνο την αντιδραστική νοσταλγία των «παλιών καλών καιρών», αλλά και ένα ισχυρό αρχέτυπο, την έννοια της «εστίας» *(Heimat)*. Κατά τον Μπλοχ, αυτή η ζωηρή αντίθεση αντανακλάται μέσα σ' όλη του τη φιλοσοφική δραστηριότητα, γιατί αυτό που είχε βρει μέσα στην παλιά δουκική πόλη δεν ήταν μόνο μια παράδοση, αλλά και το μέλλον μέσα σ' ένα παρελθόν που τον εγκαλούσε και του ανέθετε μια αποστολή[31].

Σ' ένα από τα πρώτα κείμενά του, το 1911, ο νεαρός Μπλοχ περιγράφει τη Γερμανία της εποχής του με όρους που, χωρίς αμφιβολία, θυμίζουν τα αισθήματά του απέναντι στο μοντέρνο Ludwigshafen· αυτή η χώρα έχει χάσει την ψυχή της, «την παλιά ψυχή της, γωνιώδη, ευσεβή, ονειροπόλα», έχει καταντήσει το προαύλιο ενός στρατώνα και κολυμπάει σε βρώμικα, χημικά απόνερα που δηλητηριάζουν τα πάντα. Ο προβληματισμός πρέπει να ξαναβρεί τη «ξεχασμένη ουσία» της Γερμανίας, μακριά τόσο από τα χημικά απόβλητα όσο και από το πρωσικό κράνος, και η

[31] A. Münster (επιμ.), *Tagträume vom aufrechten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch*, Φρανκφούρτη, Suhrkamp, 1978, σελ. 21-22 και R. Tramb H. Wieser, *Gespräche mit Ernst Bloch*, Φρανκφούρτη, Suhrkamp, 1975, σελ. 30.

πιο ριζοσπαστική αριστερά πρέπει να ενστερνιστεί μια καινούργια «ανάμνηση», εκείνη του λαού των ποιητών και των φιλοσόφων του παρελθόντος[32].

Στον παλιό πύργο της πόλης Μανχάιμ υπήρχε μια βιβλιοθήκη όπου ως μαθητής του λυκείου έκανε τις πρώτες του φιλοσοφικές αναγνώσεις – συγκεκριμένα τους τέσσερεις τόμους *Philosophie der Mythologie und Offenbarung* του Σέλλινγκ: μια επιρροή που θα είναι αποφασιστική για τον μέλλοντα «μαρξιστή Σέλλινγκ» (η έκφραση είναι του Χάμπερμας). Μαθητής του Georg Simmel στο Βερολίνο, γνωρίζεται εκεί με τον Λούκατς, το 1912 φεύγει μαζί με τον Ούγγρο φίλο του για την Χαϊδελβέργη, όπου συμμετέχουν στις κυριακάτικες συγκεντρώσεις του Μαξ Βέμπερ. Ο κοινωνιολόγος Paul Honigsheim, άλλη φυσιογνωμία του «κύκλου Μαξ Βέμπερ της Χαϊδελβέργης», τον περιγράφει στα απομνημονεύματά του, σαν έναν «αποκαλυψιακό, καθολικίζοντα Εβραίο»[33]. Ο ορισμός είναι αρκετά ακριβής! Φτάνει να διαβάσει κανείς την αλληλογραφία του Μπλοχ με τον Λούκατς εκείνη την εποχή και θα συναντήσει τόσο θέματα από την Αποκάλυψη όσο και την κλίση προς τον καθολικισμό. Κατά το 1911-1912, ο Μπλοχ ήταν πολύ κοντά στον καθολικό ειρηνιστή (αντιπρώσο) και νοσταλγικό ρομαντικό (μεσαιωνικό) Friedrich Wilhelm Foerster, τα κείμενα του οποίου συνιστούσε συχνά στον Λούκατς, όπως στην επιστολή της 28ης Αυγούστου 1911: «Έργα όπως αυτό του Foerster μου δείχνουν με μια βεβαιότητα, απόλυτα προσδιορίσιμη από καθαρά ιστορική άποψη, ότι... είμαστε στο τέλος της νεωτερικής εποχής και στα πρόθυρα μιας αιφνίδιας μεταμόρφωσης σ' έναν ανανεωμένο Μεσαίωνα κι έναν καινούργιο καθολικισμό – που αυτή τη φορά θα έχουν εμβαθυνθεί από τον προτεσταντισμό». Και προσθέτει, *cum grano salis*, ότι θα χρεια-

---

[32] E. Bloch, «Der blühende Spiesser», 1911, *Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz*, Φρανκφούρτη, Suhrkamp, 1970 (Gesamtausgabe Band 11), σελ. 15-16.

[33] P. Honigsheim, «Der Max Weber Kreis in Heidelberg», *Kölner Zeitschrift für Soziologie*, 1926, σελ. 284.

στεί τη σοσιαλδημοκρατία για να γίνει ο πάπας Ιννοκέντιος ΙΙΙ και ο Θωμάς ο Ακινάτης αυτού του νέου μεσαιωνικού κόσμου[34].

Αποκάλυψη και Μεσαίωνας βρίσκονται επίσης στο επίκεντρο του πρώτου μεγάλου έργου του Ερνστ Μπλοχ, *Το Πνεύμα της ουτοπίας* – που γράφτηκε ανάμεσα στο 1915 και 1917, δημοσιεύτηκε σε μια πρώτη έκδοση το 1918 και σε μια δεύτερη, ουσιωδώς αναθεωρημένη, το 1923. Συχνά έχουν επικρίνει τον ερμητικό, εσωστρεφή και προπάντων εξπρεσιονιστικό τρόπο γραφής αυτού του βιβλίου. Εντούτοις το ύφος είναι συνυφασμένο με το περιεχόμενο: όπως παρατηρεί ο Αντόρνο, η φιλοσοφία του Μπλοχ είναι η φιλοσοφία του εξπρεσιονισμού, σε μια προσπάθεια να σπάσει την κρούστα που έχει καλύψει την επιφάνεια της ζωής και ως διαμαρτυρία κατά της πραγμοποίησης (*Verdinglichung)* αυτού του κόσμου[35]. Με τον εξπρεσιονισμό συμμερίζεται και μια κοινή εκρηκτική διαπλοκή ανάμεσα σε μια ριζική *Zivilisationkritik*, μια «νεωτεριστική» καλλιτεχνική ευαισθησία και μια ουτοπική διάθεση, φιλειρηνική και σοσιαλ-επαναστατική.

Η πρώτη πλευρά αναδεικνύεται εναργώς ήδη από τις πρώτες σελίδες του βιβλίου, όπου ο Μπλοχ εξαπολύει, με άγρια ειρωνεία, μια κατά μέτωπο επίθεση κατά των επιδιώξεων της σύγχρονης τεχνικής. Η μηχανή, υπεύθυνη για τη «δολοφονία της φαντασίας» *(Phantasiemord)*, είναι μια καπιταλιστική εφεύρεση που σκοπός της δεν είναι καθόλου να διευκολύνει την ανθρώπινη εργασία αλλά στοχεύει αποκλειστικά στη μαζική παραγωγή εν όψει της μεγιστοποίησης του κέρδους. Η μηχανική παραγωγή είναι χωρίς ζωή *(leblos)* και υπο-ανθρώπινη *(untermenschlich)*, και τα μόνα μεγάλα έργα που είναι ικανή να κατασκευάσει –τα σύγχρονα ισοδύναμα των γοτθικών καθεδρικών ναών– είναι...

---

[34] E. Bloch, *Briefe 1903-1975*, επιμ. K. Bloch, J. Robert Bloch, A. Frommann, M. Korol, I. Mulder, A. Münster, U. Opolka, B. Schmid, Φρανκφούρτη, Suhrkamp, 1985 σελ. 55.

[35] T.W Adorno, «Blochs Spuren. Zur neuen erweitersten Ausgabe 1959», *Noten zur Literatur II*, Φρανκφούρτη, Suhrkamp, 1973, σελ. 144-145.

αίθουσες λουτρού και τουαλέτες! Το πνεύμα των σύγχρονων υγειονομικών εγκαταστάσεων, ως *a priori* του βιομηχανικού εμπορεύματος, είναι παρόν, με τρόπο υπόρρητο και στις πιο εκλεπτυσμένες αρχιτεκτονικές κατασκευές του καιρού μας... Ο Μπλοχ, παρασυρμένος από το πάθος του κατά της νεωτερικότητας, φτάνει μέχρι του σημείου να προβλέπει ότι μια ωραία ημέρα ο μηχανικός αργαλειός θα πάει να συναντήσει το κανόνι στο «μουσείο των ολέθριων επινοήσεων». Παραπέμποντας στον Ράσκιν, παρατηρεί ότι η μηχανή σκότωσε την ευτυχία του καθολικά χειροποίητου έργου και κατέστρεψε, χωρίς ν' αφήσει ίχνη, «την παλιά τελειότητα, τη βραδύτητα και την ευλαβικότητα των παλιών μαστόρων»· ελπίζει όμως ότι σε λίγο, μόλις ξεπεραστεί ο παραλογισμός της καπιταλιστικής εκτροπής *(die kapitalistische Abirrung)* –μια έκφραση που συνοψίζει θαυμάσια τη φιλοσοφία της ιστορίας του νεαρού Μπλοχ!– η αγροτική και η βιοτεχνική παραγωγή θα αποκατασταθούν: ο επερχόμενος κόσμος θα δει να εμφανίζεται ένας νέος τύπος ανθρώπου, «αγρότης, ευσεβής, ιπποτικός»[36].

Αυτή η παλινορθωτική και ακραία επιλογή, αυτός ο αντιτεχνικός μαξιμαλισμός μετριάσθηκαν στην έκδοση του 1923, πιο λιτή και προπάντων εντονότερα επηρεασμένη από τον μαρξιστικό προβληματισμό. Επιμένοντας στην ουσία της κριτικής του, ο Μπλοχ αναγνωρίζει τώρα ότι είναι αδύνατη η στροφή προς τα πίσω: «Ο παλιός τεχνίτης δεν θα ξαναγυρίσει ποτέ». Αποβλέπει λοιπόν σε μια νέα, ανθρωπιστική τεχνική και σε μια περιορισμένη, ελεγχόμενη και λειτουργική χρήση των μηχανών[37].

Το συμπλήρωμα αυτής της εκ βαθέων άρνησης της καπιταλιστικής νεωτερικότητας, που ορίζεται ως το σύμπαν της «υπερβατικής εκρίζωσης» –γερμανική έκφραση που επικαλείται και πάλι την έννοια της *Heimat*: *transcendantale Heimatlosigkeit*–,

---

[36] E. Bloch, *Geist der Utopie* (1918) Φρανκφούρτη, Suhrkamp, 1983, σελ. 20-21.

[37] E. Bloch, *Geist der Utopie* (1923), Φρανκφούρτη, Suhrkamp, 1973, σελ. 21-22.

είναι μια παθιασμένη εξύμνηση του μεσαιωνικού χριστιανικού πολιτισμού και ιδιαίτερα της γοτθικής τέχνης. Η έκδοση του 1918 και του 1923 του *Πνεύματος της Ουτοπίας* εγκωμιάζουν εξ ίσου, με μυστικιστική ζέση, τη γοτθική μορφή ως την υπέρτατη έκφραση του «πνεύματος της αναβίωσης»: σε αντίθεση με την αιγυπτιακή ή την ελληνική διακόσμηση, «μόνο η γοτθική γραμμή φέρει μέσα της εκείνη την κεντρική φλόγα, χάρη στην οποία το βαθύτερο οργανικό είναι και το βαθύτερα πνευματικό είναι άγονται ταυτοχρόνως στην ωριμότητα». Στον γοτθικό κόσμο, οι πέτρες ανθίζουν και φέρουν καρπούς, ενώ ο θόλος των καθεδρικών ναών υψώνεται προς τον Θεό, σαν ένα πέτρινο πλοίο. Στον αντίθετο πόλο αυτής της ζώσας οργανικότητας βρίσκεται η αιγυπτιακή τέχνη των πυραμίδων, ένας ανόργανος κρύσταλλος θανάτου. Κατά τον Μπλοχ, ένας εσώτερος δεσμός συνδέει τα σύγχρονα κτίρια από γυαλί, μπετόν και χαλκό με τις αιγυπτιακές πυραμίδες, και μόνο η ασυνέπεια του σύγχρονου κόσμου τον εμποδίζει να κατρακυλήσει απολύτως προς το αιγυπτιακό πρότυπο. Ανάλογες συγκρίσεις επανέρχονται συχνά στην *Zivilisationskritik* αυτής της εποχής – στις οποίες περιλαμβάνονται, υπό διαφορετική μορφή, και τα περίφημα συμπεράσματα της *Προτεσταντικής ηθικής* του Μαξ Βέμπερ, που στοιχειώνεται από το φάντασμα μιας νέας, αιγυπτιακού τύπου, γραφειοκρατικής αυτοκρατορίας[38].

Στην έκδοση του 1923, ο Μπλοχ διαχωρίζει πιο καθαρά τη θέση του από εκείνη του παλινορθωτικού ρομαντισμού: αν και δηλώνει οπαδός του χριστιανικού ανθρωπισμού του Μεσαίωνα, επικρίνει τον «ρομαντισμό της νέας αντίδρασης» γιατί αντικατέστησε την αληθινή γερμανική λαϊκή παράδοση –του πολέμου των αγροτών– με τη λατρεία των οχυρωμένων φεουδαρχικών πύργων[39].

---

[38] E. Bloch., *Geist der Utopie* (1923), *ό.π.*, σελ. 31· *Geist der Utopie* (1918), *ό.π.*, σελ. 28-32, 41-42.
[39] Id., *Geist der Utopie* (1923), *ό.π.*, σελ. 294-295.

Παρά τις πολυάριθμες αναφορές του στον μεσαιωνικό χριστιανισμό, η θρησκευτικότητα του νεαρού Μπλοχ δεν είναι δυνατό να αναχθεί σε μια ρομαντική παραλλαγή του καθολικισμού: πρόκειται μάλλον για μια πρωτότυπη και πολύ προσωπική μορφή *αιρετικού ιουδαιο-χριστιανισμού με γνωστικιστικές αποχρώσεις*. Αν και κατηγορεί τους Εβραίους γιατί δεν είχαν αναγνωρίσει τον Ιησού σαν Μεσσία, δηλώνει, πιστός στην εβραϊκή παράδοση, ότι ο τελευταίος Μεσσίας δεν έχει φτάσει ακόμη. Και όχι μόνο διακρίνει, ακολουθώντας τη γνωστική παράδοση, τον Θεό της Δημιουργίας, Κυρίαρχο του κόσμου, από τον επερχόμενο Θεό, τον Κύριο της σωτηρίας, αλλά χαιρετίζει –εμπνεόμενος από την αίρεση των οφιτών[40]– τον βιβλικό όφι, Λούσιφερ, και το προπατορικό αμάρτημα σαν νόμιμες μορφές εξέγερσης που προετοιμάζουν τον δρόμο για τον έσχατο, μακρινό ακόμη, Θεό[41].

Αυτές οι μυστικιστικές και μάλλον αποκρυφιστικές ονειροπολήσεις δεν εμποδίζουν τον Μπλοχ να κλείσει το έργο του –ύστερα από μια πολύ μεγάλη (υπερβολικά μεγάλη!) παρέκβαση πάνω στη φιλοσοφία της μουσικής– με μια πολιτικο-θρησκευτική σοσιαλιστική και επαναστατική αποθέωση: το περίφημο κεφάλαιο «Ο Καρλ Μαρξ, ο θάνατος και η αποκάλυψη». Πρόκειται προφανώς για μια επανερμηνεία του Μαρξ, που προβάλλει προνομιακά εκείνες τις όψεις του έργου του που συνάδουν με το ρομαντικό όραμα του κόσμου: για παράδειγμα, «η συνθετικο-διαλεκτική παλινόρθωση, την οποία δέχεται ο Μαρξ,

---

[40] Οφίτες ή οφιανοί: Χριστιανική αίρεση γνωστικιστικής προέλευσης, κράμα ελληνικής μυθολογίας και ιουδαϊσμού. Οι οφίτες λάτρευαν τον όφι, απ' όπου και η ονομασία τους. Είχαν χωριστεί σε πολλές μικρότερες αιρέσεις όπως οι Περατικοί, οι Σηθιανοί και οι Καϊνίτες κ.ά. (Σ.τ.ε.)

[41] E. Bloch, *Geist der Utopie* (1918), *ό.π.*., σελ. 331-332, 381, 441-442. Βλέπε, για το θέμα της θρησκευτικότητας του νεαρού Μπλοχ, τα αξιοσημείωτα έργα του A. Münster, *Utopie, Messianismus und Apokalypse in Frühwerk von Ernst Bloch*, Φρανκφούρτη, Suhrkamp, 1982, και *Messiannisme et Utopie chez Ernst Bloch*, Παρίσι, PUF, 1989.

ενός καθεστώτος ελευθερίας, ισότητας, αδελφότητας σαν κι αυτό που κυριαρχούσε στην παλιά κομμουνιστική gens». Πρόκειται ταυτόχρονα για μια ελευθεριακή ανάγνωση, που υπογραμμίζει την αντι-κρατική διάσταση του μαρξιστικού σοσιαλισμού: η σοσιαλιστική συνεργατική ένωση του μέλλοντος δεν θα έχει καμία σχέση με μια κρατική μονοπωλιακή οικονομία – «Ο Μαρξ και ο Ένγκελς ήταν υπ' αυτή την έννοια φιλελεύθεροι ακόμη και "συντηρητικοί", δηλαδή εχθρικοί απέναντι σε οποιοδήποτε συμβόλαιο, αντινομικιστές, αρκετά ανορθολογικοί ώστε να μην είναι δυνατόν να τους συγχέει κανείς με τον κρατικό σοσιαλισμό» του Lassalle. Ο Μπλοχ αποδέχεται –χωρίς ιδιαίτερη προθυμία– ακόμα και το μαρξιανό προβάδισμα της οικονομίας: ο επαναστάτης πρέπει να είναι ικανός να σκέπτεται με όρους καθαρά οικονομικούς, «όπως ο έμπορος ενάντια στον έμπορο», με τρόπο ανάλογο με τον «ντετέκτιβ που πρέπει να προσπαθήσει να μοιάσει στον εγκληματία» αν θέλει να τον πολεμήσει αποτελεσματικά (αρκετά περίεργη σύγκριση που επανέρχεται συχνά στη γραφίδα του). Αλλά ο σοσιαλισμός δεν έχει νόημα παρά μόνο ως απελευθέρωση των ατόμων από τις οικονομικές τους φροντίδες, για να μπορέσουν επιτέλους να ξανοιχτούν στα αληθινά προβλήματα της ψυχής, στις εσωτερικές όψεις της ανθρώπινης ζωής, τις σιωπηλές και άλογες, που επιβάλλουν... «την ανοικοδόμηση της Εκκλησίας ως ίδρυμα σωτηρίας, παιδευτικής και μεταφυσικά συγκεντρωτικής»![42]

Αυτό που αποτελεί την πρωτοτυπία του έργου *Το πνεύμα της ουτοπίας*, κυρίως στην πρώτη έκδοσή του, είναι η επιστράτευση επιχειρημάτων και θεμάτων του αντιδραστικού και μελαγχολικού *Kulturpessimismus* στην υπηρεσία μιας αισιόδοξης επαναστατικής προοπτικής, και η χρησιμοποίηση της αυστηρής και στωικής ανάλυσης της νεωτερικότητας από τον Βέμπερ ως εργαλειακής ορθολογικότητας, για να θεμελιωθεί ένα πρόγραμμα ρομαντικό και ταυτόχρονα σοσιαλιστικό. Ο Μπλοχ πιστεύει ότι

---

[42] E. Bloch, *Geist der Utopie* (1918), *ό.π.*, σελ. 403, 407, 432.

ο πόλεμος είναι μια ιστορική καμπή, η έκβαση της οποίας θα σηματοδοτήσει το τέλος της σύγχρονης εποχής *(die Neuzeit)* με το καπιταλιστικό οικονομικό της σύστημα και τη μηχανοκρατία της (*Zweckhaftigkeit*): πλησιάζει η μέρα της απαλλοτρίωσης των απαλλοτριωτών που ανήγγειλε η ρωσική επανάσταση. Το βιβλίο τελείωσε τον Μάη του 1917: πρόκειται λοιπόν για μια αναφορά στην επανάσταση κατά του τσάρου, του Φεβρουαρίου 1917 (και όχι του Οκτώβρη). Εν τούτοις, με μια εκπληκτική πολιτική διαίσθηση για ένα πνεύμα που γνωρίζει καλύτερα τα διάφορα δόγματα της μετεμψύχωσης παρά τα προγράμματα των διαφόρων ρευμάτων του εργατικού κινήματος, ο Μπλοχ διακρίνει στα «συμβούλια των εργατών και των στρατιωτών» την κυριότερη δύναμη του μέλλοντος, μια δύναμη «εχθρική σε οποιαδήποτε ιδιωτική οικονομία». Η επανάσταση του 1917 είναι, κατά τη γνώμη του, ένα κίνημα ρήξης όχι μόνο με τον καθυστερημένο φεουδαρχισμό, αλλά επίσης και με τη φιλελεύθερη επιπολαιότητα, την αγγλοσαξονική κοινοτυπία και το μικροαστικό σκεπτικιστικό πνεύμα της γερμανικής σοσιαλδημοκρατίας, και αντιπροσωπεύει για τη δυτική ευρωπαϊκή αστική τάξη έναν κίνδυνο πολύ πιο μεγάλο από το οπλοστάσιο ολόκληρου του γερμανικού στρατού: την ανάπτυξη στη Ρωσία των ιδεών μιας άλλης Γερμανίας – των σοσιαλιστικών ιδεών του Καρλ Μαρξ[43].

Ποιο είναι λοιπόν αυτό το «πνεύμα της ουτοπίας» που δίνει τον τίτλο του στο έργο; Δεν είναι εύκολη η απάντηση σ' αυτή την ερώτηση. Η έννοια της ουτοπίας είχε εκείνη την εποχή σχεδόν αποκλειστικά υποτιμητική έννοια· ένας από τους πρώτους σοσιαλιστές μελετητές του 20ού αιώνα που της έδωσε πάλι μια θετική διάσταση ήταν ο ελευθεριακός ρομαντικός φιλόσοφος Gustav Landauer, στο βιβλίο του *Η επανάσταση* (1907). Από αυτόν –κατά πάσα πιθανότητα, παρόλο που δεν το αναφέρει πουθενά– ο Μπλοχ ξαναπήρε τον όρο, με την έννοια του σοσιαλιστικού ιδεώδους που αντιστρατεύεται δικαίως την υπάρχουσα

[43] E. Bloch, *Geist der Utopie* (1918), *ό.π.*, σελ. 402, 298.

τάξη πραγμάτων. Της δίνει μια μεταφυσική σημασία ευρύτερη και βαθύτερη: επίκληση αυτού που δεν υπάρχει ακόμη, οικοδόμηση μέσα στο άγνωστο (κυριολεκτικά *ins Blaue* «μέσα στο γαλάζιο»), «για να αναζητήσουμε το αληθές, το γνήσιο, εκεί όπου εξαφανίζεται ο απλός κόσμος των γεγονότων – *incipit vita nova*». Η έκφραση «ουτοπική πραγματικότητα» σημαίνει για τον Μπλοχ μια μορφή πραγματικότητας ανώτερη από εκείνη της χυδαίας εμπειρικής αναυθεντικότητας[44].

Αλλά η ουτοπία επιτελεί ένα διπλό έργο: «καλλιεργεί εκ νέου όλο το παρελθόν και αναλογίζεται με καινούργιο τρόπο ολόκληρο το μέλλον». Αυτό ακριβώς θα είναι το νόημα του βιβλίου του 1918 και αυτό θα είναι το πρόγραμμα του έργου του Μπλοχ σε όλη την ζωή του. Όπως παρατηρεί ο Αμερικανός ερευνητής John Ely, η αντίληψη του Μπλοχ για την ιστορία στηρίζεται στην ιδέα ότι η πρόοδος περιέχει στιγμές επιστροφής και ότι η τελική ολοκλήρωση συνεπάγεται μια κατανόηση των απαρχών: «Αυτή η έννοια προσδιόρισε εξ αρχής, με αποφασιστικό τρόπο, τη φιλοσοφία της ιστορίας που επεξεργάσθηκε ο Μπλοχ και τον τρόπο με τον οποίο ερμήνευσε τον Χέγκελ και, αργότερα, εισήγαγε τον ιστορικό υλισμό στην καρδιά του έργου του»[45].

Η περίοδος της εξορίας στην Ελβετία (1917-1919) συνιστά μια περίεργη παρένθεση στην πνευματική και πολιτική εξέλιξη του Μπλοχ. Διχασμένος ανάμεσα σ' ένα χριστιανικό ελευθεριακό σοσιαλισμό και τον «σοσιαλισμό της Entente», επικρίνει τη θέση της σοσιαλιστικής διεθνιστικής συνδιάσκεψης του Zimmerwald (την ταυτόχρονη απόρριψη των δυο εμπόλεμων ομάδων) ως προϊόν του «υλιστικού οικονομισμού». Οι προτιμήσεις

---

[44] *Στο ίδιο*, σελ. 9, 444.

[45] *Στο ίδιο*, σελ. 338· J. Ely, «Walking Upright. The Dialectics of Natural Right and Social Utopia in the Work of Ernst Bloch and the problem of a Deficiency of Political Theory in Marxism», Ms. Ιούνιος 1988, σελ. 131. Πρόκειται για κείμενο ανέκδοτο τη στιγμή που γράφονται αυτές οι σελίδες και το οποίο εμπνέεται από τις εργασίες μας για να μελετήσει τη ρομαντική, αντικαπιταλιστική διάσταση του Μπλοχ.

του στρέφονται ανοικτά προς την Entente την οποία δεν διστάζει να χαρακτηρίσει, σ' ένα αρκετά απίθανο κείμενο του 1918, «ένοπλο φιλειρηνισμό» και «μαχόμενη χριστιανοσύνη»... Οι μπολσεβίκοι επικρίνονται για τον κρατισμό τους, αλλά προπάντων γιατί λησμόνησαν τη μυστικιστική και κομμουνιστική αγροτική παράδοση, το πνεύμα του Τολστόι και του Ιβάν Καραμαζώφ, με λίγα λόγια, «την αναρχική θρησκευτική ρωσική συνείδηση», προς χάριν, αποκλειστικά, του βιομηχανικού προλεταριάτου. Ο Μπλοχ αναγνωρίζει εντούτοις ότι «η ώθηση προς την κοινωνική επανάσταση ήρθε από τη Ρωσία»[46].

Όπως θα μας πει ο Μπλοχ σε μια συνέντευξη το 1974, η «μυθική Ρωσία», η «φαντασιακή Ρωσία», η ρωσική χριστιανοσύνη και ο πνευματικός κόσμος του Τολστόι και του Ντοστογιέφσκι βρισκόταν εκείνη την εποχή, γι' αυτόν όπως και για τον Λούκατς, στο κέντρο κάθε πολιτικού προβληματισμού. Αυτή η στάση θα συμβάλει αναμφίβολα –παρά μια περίοδο δισταγμών– και στην υποστήριξη της Ρωσίας των σοβιέτ. Πράγμα που έγινε για τον Λούκατς από τον Δεκέμβρη του 1918 και για τον Μπλοχ κατά τη διάρκεια του έτους 1920[47].

Με το βιβλίο του, *Ο Τόμας Μύντσερ, Θεολόγος της Επανάστασης* (1921), συμπληρώνεται η μεγάλη πολιτική και φιλοσοφική στροφή που ξεκίνησε με το *Πνεύμα της Ουτοπίας*: η συνάρθρωση του επαναστατικού ρομαντισμού με τον μαρξισμό και τον μπολσεβικισμό. Ο Μπλοχ δεν αρνείται ωστόσο τις ελευθεριακές πεποιθήσεις του: καταγγέλλοντας τη «σατανική» φύση του Κράτους, παρουσιάζει τον Τόμας Μύντσερ σαν πρόδρομο τόσο του Μπακούνιν όσο και του Καρλ Λήμπνεχτ και του Λέ-

---

[46] Τα διάφορα άρθρα και κείμενα που δημοσίευσε ο Μπλοχ στην Ελβετία αυτά τα χρόνια συγκεντρώθηκαν προσφάτως (στην αρχική τους μορφή, αρκετά διαφορετική από τη μορφή ορισμένων άρθρων που περιέλαβε ο Μπλοχ στην έκδοση των απάντων του) από τον M. Korol. Βλέπε E. Bloch, *Kampf nicht Krieg. Politische Schriften 1917-1919*, σελ. 507-517.

[47] M. Löwy, «Interview avec Ernst Bloch» (Τύμπιγκεν, 24 Μαρτίου 1974), in *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires, ό.π.*, σελ. 300.

νιν. Η εξιδανίκευση του κοινοτικού παρελθόντος και των θρησκευτικών μορφών των χιλιαστών και των αιρετικών είναι τόσο έντονη όσο και στο έργο του 1918, αλλά σ' αυτό το θέμα παρατηρείται μια σημαντική αλλαγή: η γοτθική εποχή –«οι χρυσοί αιώνες του Μεσαίωνα»– δεν αντιμετωπίζεται πλέον ως η αυθεντική *κοινότητα των χριστιανών*, γιατί ο λαός εκεί καταπιεζόταν από το *εκκλησιαστικό Κράτος*, «κληρονομιά των Καισάρων». Η εποχή που πλέον προνομιακά επιλέγει είναι αυτή που ο *Aufklärung* θεωρούσε επιστροφή στη βαρβαρότητα: οι αιώνες που ακολουθούν την πτώση της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, ο πρώιμος Μεσαίωνας. Νοιώθει ευτυχής για την εξαφάνιση της αφηρημένης γραφειοκρατικής μορφής του Κράτους και της χρηματικής οικονομίας και την αντικατάστασή τους από μια κοινωνία βασισμένη στις αξίες της πίστης, της παράδοσης, της ευσέβειας και της πατριαρχικής απλότητας... Ο Μπλοχ φαίνεται να ταυτίζεται με το όνειρο των αναβαπτιστών αγροτών, που ήθελαν να επανέλθουν τα πράγματα «στο σημείο ακριβώς που ήταν άλλοτε, όταν ήταν ακόμη *ελεύθεροι* άνθρωποι, στους κόλπους ελεύθερων κοινοτήτων, όταν η ύπαιθρος, στην πρώτη της δροσιά, ήταν ανοιχτή σε όλο τον κόσμο σαν ένα κοινοτικό βοσκοτόπι». Στις απαρχές του Μεσαίωνα βρίσκουμε ακόμη «επιβιώσεις της γερμανικής παράδοσης» που αποτελούν «ένα είδος αγροτικού κομμουνισμού, αρκετά προσαρμοσμένου στις χριστιανικές απαιτήσεις»[48].

Σε πλήρη αντίθεση προς τις επιθυμίες των εξεγερμένων αγροτών για κοινοκτημοσύνη, ο καλβινισμός αντιπροσωπεύει,

---

[48] E. Bloch, *Thomas Münzer, théologien de la Révolution* (1921), μετάφρ. M. de Gandillac, Παρίσι, Julliard, 1964, σελ. 81, 227-230. Σχετικά με την ελευθεριακή διάσταση των κειμένων του νεαρού Μπλοχ και τη σχέση τους με τον ιουδαϊκό μεσσιανισμό, βλέπε M. Löwy, *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale...*, *ό.π.*, σελ. 176-183. Για την αναρχική ερμηνεία του πολέμου των αγροτών, ο Μπλοχ εμπνεύσθηκε, χωρίς αμφιβολία, από μερικές σελίδες του βιβλίου του G. Landauer, *Η Επανάσταση* (1907), που όμως «ξεχνά» να αναφέρει.

«όπως τόσο λαμπρά το απέδειξε ο Μαξ Βέμπερ», την καπιταλιστική οικονομία στο στάδιο της ανάπτυξης, που βρίσκεται έτσι «ολοκληρωτικά απελευθερωμένη, αποδεσμευμένη, απαλλαγμένη από όλους τους ενδοιασμούς του πρωτόγονου χριστιανισμού, όπως επίσης και από ό,τι σχετικά χριστιανικό διατηρούσε ακόμη η οικονομική ιδεολογία του Μεσαίωνα». Κατά τον Μπλοχ, ο Καλβίνος, θυσιάζοντας την ηθική της κομμουνιστικής αγάπης του πρωτόγονου χριστιανισμού, προς όφελος της καπιταλιστικής ανισότητας, άνοιξε τον δρόμο στη θρησκεία του Μαμμωνά[49]. Η κοινωνιολογία της προτεσταντικής ηθικής του Βέμπερ έχει έτσι εκτραπεί στην υπηρεσία μιας κομμουνιστο-χριστιανικής καταδίκης του καπιταλισμού...

Εντούτοις ο Μπλοχ αρνείται σαν «αναποτελεσματικό» οτιδήποτε «διατείνεται ότι θα εξαφανίσει τον σύγχρονο κόσμο, αντί να τον θεραπεύσει»· καταγγέλλει την καθολική, οργανικιστική ή αλληλεγγυακή «ρομαντική αντίδραση», ως «υποστασιοποίηση του παλιού καθεστώτος των "τάξεων"». Σκοπός του δεν είναι η παλινόρθωση αλλά ο επαναστατικός αγώνας για μια «νέα οικουμενικότητα», μια «νέα Κομμούνα», έναν «ορθολογικό σοσιαλισμό θεμελιωδώς χιλιαστικό»[50]. Το κοινοτιστικό παρελθόν, οργανικό, θρησκευτικό και αιρετικό, λαϊκό και αγροτικό, παίζει εδώ ρόλο *πηγής έμπνευσης* για τις σύγχρονες επαναστατικές ουτοπίες, προσφέροντας μεσσιανική ενέργεια στη μαρξιστική αντίληψη της ιστορίας.

«Συνοδοιπόρος» της σταλινικής ΕΣΣΔ κατά τη διάρκεια των δεκαετιών '20 και '30, ο Μπλοχ δεν παύει να είναι ένας ρομαντικός φιλόσοφος – αιτία της σύγκρουσής του με τον φίλο του Λούκατς, για τον οποίο ο αντικαπιταλιστικός ρομαντισμός δεν μπορεί να οδηγήσει παρά μόνο στον φασισμό. Το βιβλίο που δημοσιεύει το 1935, *Κληρονομιά των καιρών μας*, μαρτυρεί αυτή τη συνέχεια καθώς επίσης μια κάποια πνευματική ανεξαρτησία

[49] E. Bloch, *Thomas Münzer*, ό.π., σελ. 17.
[50] Id., *Thomas Münzer*, ό.π., σελ. 132, 239.

απέναντι στο KPD, το γερμανικό κομμουνιστικό κόμμα, κοντά στο οποίο βρισκόταν.

Σ' αυτό το έργο, ο Μπλοχ προβάλλει την ανατρεπτική αντικαπιταλιστική και εν δυνάμει επαναστατική, κριτική διάσταση των διαφόρων πολιτισμικών εκφάνσεων του ρομαντισμού (με την ευρεία έννοια): αυτό που ο ίδιος αποκαλεί «τα ρήγματα της ρομαντικής ψυχής» (παραμύθια, περιπετειώδη μυθιστορήματα, αποκρυφιστικά όνειρα), τον εξπρεσιονισμό (μίγμα αρχαϊκής σκιάς και επαναστατικού φωτός), τον υπερρεαλισμό (το τελευταίο κεφάλαιο του βιβλίου τιτλοφορείται «Σκεπτόμενος υπερρεαλισμός»). Παράλληλα, υποβάλλει σε ανελέητη κριτική τις αντιδραστικές και φασίζουσες εκδηλώσεις του ίδιου αυτού πολιτισμού: τα έργα των Klages, Γιουνγκ, Σπένγκλερ, Χάιντεγκερ, κ.ά.

Όμως, το κύριο θέμα της *Κληρονομιάς των καιρών μας*, είναι το περίπλοκο και ανησυχητικό ζήτημα των σχέσεων ανάμεσα στον ρομαντικό αντικαπιταλισμό –ο Μπλοχ δανείζεται αυτό τον όρο από τον Λούκατς– και τον ναζισμό. Από αυτή την άποψη, το σύνολο του βιβλίου –και όχι μόνο τα κεφάλαια τα αναφερόμενα στον εξπρεσιονισμό, που αντιμάχονται φανερά τον Ούγγρο φιλόσοφο– μπορεί να θεωρηθεί απάντηση στις θέσεις του Λούκατς. Ξεκινάει από την ανάλυση της «μη σύγχρονης» –δηλαδή αρχαϊκής και παρελθοντολογικής– σύγκρουσης που αντιπαραθέτει τάξεις όπως η αγροτική και η μικροαστική στη « θανατηφόρα μηχανή του καπιταλισμού». Ο αντικαπιταλιστικός ρομαντισμός είναι η αυθόρμητη μορφή που παίρνει αυτή η αντίθεση εμπνεόμενη από τη νοσταλγία του παρελθόντος. Ο Μπλοχ, ενώ επικρίνει την αντιδραστική οπτική της παλινόρθωσης, αναγνωρίζει ότι «είναι οφθαλμοφανής ο σχετικά πιο ζωντανός και πιο ολοκληρωμένος χαρακτήρας των ανθρωπίνων σχέσεων κατά το παρελθόν». Πρέπει συνεπώς να μπορούμε να διακρίνουμε ανάμεσα σ' αυτή τη ρομαντική κουλτούρα των «μη σύγχρονων» κοινωνικών στρωμάτων και τη φασιστική δολιότητα πόύ την εκμεταλλεύεται, διαχωρίζοντας τη «φύτρα του ονείρου» που ενυπάρχει στην

ανάμνηση των αρχαίων καιρών από την τερατώδη νόθευσή της από τους ναζί [51].

Έτσι ο χιλιασμός, αυθεντική διάσταση πολυάριθμων επαναστατικών ουτοπιών – εφ' όσον «η επιθυμία για ευτυχία δεν απεικονίσθηκε ποτέ σ' ένα κενό και καθ' ολοκληρίαν καινοφανές μέλλον», αλλά εμπεριείχε συχνά το όνειρο ενός χαμένου παραδείσου (κατασκευασμένου με τις αναμνήσεις της πρωτόγονης κοινότητας) που ξαναβρίσκεται στο μελλοντικό χιλιαστικό βασίλειο–, δεν θα μπορούσε να ταυτισθεί με την άθλια γελοιογραφία του χιτλερικού «Τρίτου Ράιχ».

Εξ ου και η κριτική του Μπλοχ κατά του «χυδαίου μαρξισμού» του KPD –υπονοώντας και αυτόν των Σοβιετικών– που έσπρωξε υπερβολικά μακριά τον σοσιαλισμό στη μετάβαση από την ουτοπία στην επιστήμη, εγκαταλείποντας στον εχθρό τον κόσμο της φαντασίας. Υπερβολικά αφαιρετικοί, οπαδοί ενός πολύ στενού και χυδαία εκκοσμικευμένου ορθολογισμού, καθώς και ενός υλισμού που δεν διαχωρίζεται ικανοποιητικά από τον χαμερπή «υλισμό» των καπιταλιστών επιχειρηματιών, η γερμανική αριστερά γενικά, και το KPD ιδιαίτερα, δεν στάθηκαν ικανοί να νικήσουν τον φασισμό στην πάλη για πολιτιστική και πολιτική κατάκτηση των «μη σύγχρονων» στρωμάτων. Ο οικονομισμός τους επέτρεψε στον οπισθοδρομικό ρομαντισμό να κάνει αυτές τις τάξεις να πιστέψουν «τον παραλογισμό πως ο φιλελευθερισμός και ο μαρξισμός αποτελούν "τις δυο όψεις του ίδιου νομίσματος" (της αφαιρετικότητας και της μηχανοποίησης)».

Ποια όφειλε να είναι η σωστή αντιφασιστική πολιτική; Κατά τον Μπλοχ, θα έπρεπε «να κινητοποιηθούν υπό σοσιαλιστική καθοδήγηση οι αντιθέσεις των μη σύγχρονων τάξεων που τις αντιπαραθέτουν στον καπιταλισμό», σχηματίζοντας μια «τριπλή συμμαχία» ανάμεσα στο προλεταριάτο, τους αγρότες και τα εκπτωχευμένα μεσαία στρώματα («υπό την ηγεμονία του προλεταριάτου»). Αλλά γι' αυτό, πρέπει να είναι ικανή να εκμεταλλευθεί

---

[51] E. Bloch, *Héritage de ce temps*, ό.π., σελ. 8, 62, 114, 134.

τα «διαλεκτικά ρήγματα» αυτής της αντικαπιταλιστικής ρομαντικής κουλτούρας, δηλαδή να επωμιστεί τα «ουτοπικά και ανατρεπτικά στοιχεία» του, συνδέοντάς την με τη χιλιαστική παράδοση του σοσιαλισμού και αντικαθιστώντας τον χυδαίο υλισμό με μια διαχρονική και πολυδιάστατη διαλεκτική. Μια διαλεκτική που θα είναι ικανή να εντάξει τον ρομαντισμό στην επαναστατική προοπτική: «Ο ρομαντισμός σίγουρα δεν έχει άλλο μέλλον παρά να είναι, στην καλύτερη περίπτωση, ένα παρελθόν που δεν έχει ακόμη διευθετηθεί. Αλλά διαθέτει ακόμη αυτό το μέλλον που οφείλει να "διασωθεί" *(aufgehoben)*, σύμφωνα με την ακριβή διαλεκτική πολυσημία αυτής της έννοιας»[52].

Χωρίς αμφιβολία, η ανάλυση του Μπλοχ αντιπροσωπεύει μια νεωτεριστική και πρωτότυπη συμβολή στη θεωρία για τον φασισμό· δείχνει επίσης την ικανότητα του να κρατά μια κριτική απόσταση από τον σταλινοποιημένο γερμανικό κομμουνισμό. Δυστυχώς, η κριτική αυτή αφήνει ανέπαφο το κεντρικό στοιχείο της στρατηγικής του KPD κατά τα έτη 1929-1933, δηλαδή την πεισματική άρνησή του να προχωρήσει στην ενιαία αντιφασιστική δράση με τα άλλα εργατικά κόμματα και συγκεκριμένα με τη σοσιαλ-δημοκρατία (που αποκαλούνταν εκείνη την εποχή «σοσιαλ-φασιστική»). Ο Μπλοχ ο ίδιος φροντίζει να το διευκρινίσει, στον πρόλογο του βιβλίου το 1934: «Αυτή η κριτική δεν έχει επίσης καμία σχέση με την όποια σοσιαλ-δημοκρατική αηδία ή με τις τροτσκιστικές ραδιουργίες. Γιατί ό,τι έκαμε το κόμμα πριν από τη νίκη του Χίτλερ ήταν απολύτως ορθό. Μόνο αυτό που δεν είχε κάμει ήταν σφάλμα». Αυτή η παρατήρηση ρίχνει

---

[52] E. Bloch, *Héritage de ce temps, ό.π.*, σελ. 8-9, 55, 60, 113-116, 128-129, 134-36. Ο A. Rabinbach συνόψισε με τρόπο πολύ εύστοχο την κεντρική ιδέα του βιβλίου: για τον Μπλοχ, «το γεγονός ότι ήταν οι ναζί και όχι η αριστερά αυτοί που έδωσαν πολιτική μορφή στην ουτοπική διάσταση που εμπεριείχετο στον αντικαπιταλιστικό ρομαντισμό των Γερμανών αγροτών και της *Mittelstand* δεν σημαίνει ότι πρέπει κανείς να αρνηθεί τις αυθεντικές τάσεις που κρύβονται εκεί». Βλέπε A. Rabinbach, «Ernst Bloch's *Heritage of our times* and the theory of fascism», *New German Critique*, no.11, Άνοιξη 1977, σελ. 11.

άπλετο φως στα όρια της πολιτικής αυτονομίας του Μπλοχ, όπως και σε αυτά της εναλλακτικής πολιτικής στρατηγικής του, γιατί είναι φανερό ότι χωρίς την αντιναζιστική ενότητα του ίδιου του εργατικού κινήματος –που υποστηρίχθηκε όχι μόνο από τον Τρότσκι και τους οπαδούς του, αλλά επίσης, στη Γερμανία, από το SAP (Σοσιαλιστικό Εργατικό Κόμμα) των Heinz Brandler, Βίλλυ Μπραντ και Paul Frölih– θα ήταν αδύνατο να κερδίσει και άλλα κοινωνικά στρώματα για μια αριστερή συμμαχία κατά του Χίτλερ[53]. Θίγουμε εδώ το περίπλοκο θέμα των σχέσεων του Μπλοχ με τον σταλινισμό, που θα εξετάσουμε πιο συγκεκριμένα στο τέλος αυτού του κεφαλαίου.

Η Αρχή της Ελπίδας, το μείζον έργο του Μπλοχ, είναι ένα κείμενο εκπληκτικό από πολλές απόψεις. Όπως παρατηρούσε ο David Gross σ' ένα πρόσφατο σχόλιο, κανείς ποτέ δεν έγραψε ένα βιβλίο σαν αυτό, εντάσσοντας στην ίδια φιλοσοφική πνοή, τους προσωκρατικούς και τον Χέγκελ, την αλχημεία της Αναγέννησης και τις συμφωνίες του Brahms, την αίρεση των οφιτών και τον μεσσιανισμό του Σαμπατάι Τσέβι [54], τη φιλοσοφία της τέχνης του Σέλλινγκ και τη μαρξιστική πολιτική θεωρία, τις όπερες του Μότσαρτ και τις ουτοπίες του Φουριέ. Ας ανοίξουμε μια σελίδα στην τύχη: γίνεται λόγος για τον άνθρωπο της Αναγέννησης, για την έννοια της ύλης στον Παράκελσο και τον Jakob Böhme, για την *Αγία Οικογένεια* του Μαρξ, για το δόγμα

---

[53] *Στο ίδιο*, σελ. 11. Πρέπει να πούμε, υπερασπίζοντας τον Μπλοχ, ότι ποτέ δεν χρησιμοποίησε, στο *Κληρονομιά των καιρών μας*, την έννοια του σοσιαλφασισμού.

[54] Σαμπατάι Τσέβι (1626-1676)· Εβραίος που έζησε στην Οθωμανική Αυτοκρατορία, εμφανίστηκε ως ο Μεσσίας και απέκτησε οπαδούς στη Μικρά Ασία αλλά και στην Ευρώπη και τη Ρωσία. Υποχρεώθηκε να γίνει μουσουλμάνος από τον Μωάμεθ τον 4° το 1666. Προέβλεπε την αποκάλυψη για το τέλος του αιώνα και επιζητούσε μια κοινωνική μεταρρύθμιση καθώς και την αλλαγή των αυστηρών νόμων του ιουδαϊσμού. Στους οπαδούς του περιλαμβάνονταν και πολλές γυναίκες και θεωρήθηκε ότι επηρέασε ολόκληρη την ευρωπαϊκή ιστορία και μάλιστα τη γαλλική Επανάσταση. Βλέπε Gershom Sholem, *Sabbatai Tsevi*, Verdier, Παρίσι 1983. (Σ.τ.ε.)

της γνώσης στον Τζορντάνο Μπρούνο και για τη *Μεταρρύθμιση της σκέψης* του Σπινόζα. Η πολυμάθεια του Μπλοχ είναι τόσο εγκυκλοπαιδική που είναι σπάνιοι οι αναγνώστες οι ικανοί να κρίνουν, μετά λόγου γνώσεως, κάθε θέμα που αναπτύσσεται στις χίλιες εξακόσιες σελίδες του βιβλίου. Το ύφος του είναι συχνά σκοτεινό, αλλά έχει μια ισχυρή υποβλητική ποιότητα: όπως γράφει ο Jack Zipes, πρέπει ο αναγνώστης να μάθει να διακρίνει τα απαστράπτοντα διαμάντια και τους πολύτιμους λίθους που έχει σπείρει η ποιητική, και μερικές φορές αποκρυφιστική, πένα του φιλοσόφου[55].

Αντίθετα με τόσους άλλους διανοούμενους της γενιάς του – αρχίζοντας από τον φίλο του Γκιόργκι Λούκατς–, ο Μπλοχ έμεινε πιστός στις ονειροπολήσεις της νεότητάς του και ποτέ δεν απαρνήθηκε τον επαναστατικό ρομαντισμό των πρώτων κειμένων του. Βρίσκουμε έτσι στην *Αρχή της Ελπίδας* συχνές αναφορές στο *Πνεύμα της Ουτοπίας*, ενώ πολλά θέματα του βιβλίου του 1918 επανέρχονται στο έργο της δεκαετίας του '50 – συγκεκριμένα το θέμα της ουτοπίας ως προδρομική συνείδηση, ως μορφή «προ-εμφάνισης».

Το βασικό παράδοξο στην *Αρχή της Ελπίδας* (αν όχι και σε όλο το έργο του Μπλοχ) είναι ότι αυτό το μνημειώδες κείμενο, στραμμένο ολοκληρωτικά προς τον ορίζοντα του *μέλλοντος*, προς το Μέτωπο, το *Novum*, το Μη-Είναι-Ακόμη, δεν λέει σχεδόν τίποτα για το... μέλλον. Πρακτικά δεν δοκιμάζει ποτέ να φαντασθεί, να προβλέψει ή να προαπεικονίσει το μελλοντικό πρόσωπο της ανθρώπινης κοινωνίας – παρά μόνο με τους κλασικούς όρους της μαρξιστικής αντίληψης: μια κοινωνία χωρίς τάξεις, χωρίς καταπίεση. Η επιστημονική φαντασία ή η σύγχρονη μελλοντολογία δεν τον ενδιαφέρουν καθόλου. Το βιβλίο στην πραγματικότητα –εκτός από τα πιο θεωρητικά κεφάλαια– είναι

---

[55] D. Gross «Ernst Bloch, *The Principle of Hope*», *Telos*, 75, Άνοιξη 1988 σελ. 189-190 και J. Zipes, παρουσίαση του βιβλίου του W. Hudson, *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch*, *Telos*, 58, Χειμώνας 1983-1984. Η σελίδα για την οποία γίνεται λόγος είναι η 484 του τόμου II της γαλλικής έκδοσης.

ένα τεράστιο ταξίδι στο *παρελθόν*, σε αναζήτηση εικόνων, επιθυμίας, ονειροπολήσεων και τοπίων της ελπίδας, σκορπισμένων μέσα στις ουτοπίες, κοινωνικές, ιατρικές, αρχιτεκτονικές, τεχνολογικές, φιλοσοφικές, θρησκευτικές, γεωγραφικές, μουσικές και καλλιτεχνικές.

Μέσα σ' αυτήν την ιδιαίτερη ανάπτυξη της ρομαντικής διαλεκτικής, το ζητούμενο είναι η ανακάλυψη του μέλλοντος στις προσδοκίες του παρελθόντος – υπό τη μορφή μιας υπόσχεσης που δεν εκπληρώθηκε: «Οι φραγμοί που υψώθηκαν ανάμεσα στο μέλλον και το παρελθόν καταρρέουν μόνοι τους, το μέλλον που δεν έχει έρθει γίνεται ορατό μέσα στο παρελθόν, ενώ το παρελθόν που εκδικήθηκε και έγινε δεκτό σαν κληρονομιά, το παρελθόν που διαμεσολαβήθηκε και εκπληρώθηκε, γίνεται ορατό στο μέλλον[56]». Δεν τίθεται λοιπόν ζήτημα να βυθιστούμε σε μια ρεμβώδη και μελαγχολική *ενατένιση* του παρελθόντος, αλλά να το χρησιμοποιήσουμε σαν ζωντανή πηγή για την επαναστατική δράση, για την πράξη που προσανατολίζεται προς το ουτοπικό μέλλον.

Παρά τον ρομαντικό επαναστατικό τόνο του *opus major* του Μπλοχ, ο ρομαντισμός, αυτός καθ' εαυτός, αποτελεί ένα θέμα που δεν θίγεται διεξοδικά, έστω και ελάχιστα, σ' αυτό. Σε μια παράγραφο του πρώτου τόμου, αναγνωρίζει ότι «ο γερμανικός ρομαντισμός, εξεδήλωσε, αναμφιβόλως, μερικές προοδευτικές τάσεις – κάτι που δεν θα σταματήσουμε ποτέ να αντιτείνουμε σ' εκείνους που εκφέρουν γι' αυτόν μια απερίφραστα υποτιμητική κρίση, ούτως ή άλλως αφηρημένη και ξεπερασμένη· αρκεί να αναλογισθούμε την αίσθησή του της ανάτασης, του γίγνεσθαι, της ανάπτυξης, το περίφημο "ιστορικό του αισθητήριο". Ο γερμανικός ρομαντισμός έχει μια πλευρά αναντίρρητα επαναστατικο-ρο-

---

[56] E. Bloch, *Le Principe Espérance* (1959), t. I, Παρίσι, Gallimard, 1976 σελ. 16 (συντομογραφία *PE*). Βλέπε επίσης το άρθρο του 1966 «Gibt es Zukunft in der Vergangenheit?» (Υπάρχει μέλλον στο παρελθόν;), *Tendenz-Latenz-Utopie*, Φρανκφούρτη, Suhrkamp, 1978, σελ. 299, όπου χαιρετίζει τη συνεύρεση ανάμεσα «σε μια ουτοπική παράδοση και μια ουτοπία κορεσμένη από παράδοση».

μαντική, γεγονός που μαρτυρούν οι ίδιες οι περίφημες γιορτές του Wartburg του 1817: αυτό δεν εμποδίζει το πιο παθιασμένα ουτοπικό του χάραμα να παραμένει ακόμα σφραγισμένο από την αφοσίωση σε πανάρχαιους χρόνους και να αντανακλά ένα λατρεμένο παρελθόν, που προβάλλεται στον ίδιο τον καινοφανή χαρακτήρα του μέλλοντος». Κατ' αυτόν, προπάντων στον αγγλικό και ρωσικό ρομαντισμό –στους Μπάιρον, Σέλλεϋ ή Πούσκιν– βρίσκουμε μια σκέψη που «αρνείται να συνδέσει το πεπρωμένο της με μια επιστροφή στην άβυσσο του χρόνου· η αληθινή της πατρίδα ξεχειλίζει από μέλλον και από εκρηκτική ενέργεια». Η επιλογή των παραδειγμάτων που αναφέρονται –ιδιαίτερα οι γιορτές του Wartburg!– δεν είναι ίσως η καλύτερη, και η διάκριση ανάμεσα στις διάφορες εθνικές παραλλαγές είναι πολύ συζητήσιμη, αλλά η ουσία είναι ότι ο Μπλοχ θέλει με κάθε θυσία να σώσει την επαναστατική κληρονομιά του ρομαντισμού από τους υβριστές της. Γι' αυτό, στο συμπέρασμα του τρίτου τόμου, επιμένει στην ανάγκη να μη συγχέεται ο *Aufklärung* με τον Gottsched ή τον Nicolaï, ούτε ο «επαναστατικός ρομαντισμός με τον δονκιχωτισμό»[57].

Η ρομαντική χροιά της *Αρχής της Ελπίδας* εκδηλώνεται κατ' αρχήν σε μια όψη συχνά παραγνωρισμένη ή αγνοημένη από τους σχολιαστές: την κριτική του –ανελέητη!– για την *Zivilisation*!.. Επανερχόμενος επανειλημμένα στα θέματα του βιβλίου του, του 1918, στηλιτεύει «την απροκάλυπτη ατιμία» και το «ανελέητο όνειδος» αυτού που ονομάζει «ο σύγχρονος κόσμος των επιχειρήσεων» – ένας κόσμος «που έχει τεθεί ολοκληρωτικά κάτω από τον αστερισμό της αισχροκέρδειας», στον οποίο «η δίψα του κέρδους πνίγει κάθε άλλη ανθρώπινη ορμή». Επιτίθεται επίσης στις αφαιρετικές και λειτουργικές σύγχρονες πόλεις, που δεν είναι πια εστίες *(Heimat)* αλλά «μηχανές κατοίκησης», που υπο-

---

[57] E. Bloch, *PE*, σελ. 166-168 και *PH (Prinzip Hoffnung)*, σελ. 1619-1620. Η γιορτή των φοιτητών στο Wartburg το 1817 υπήρξε ένα κίνημα με επαμφοτερίζουσα ιδεολογία ανάμικτη από γερμανικό εθνικισμό, völkisch λαϊκισμό και δημοκρατικές διαθέσεις.

βαθμίζουν τα ανθρώπινα όντα «σε τυποποιημένους τερμίτες». Οι σύγχρονες κατασκευές, απορρίπτοντας κάθε διακόσμηση και κάθε οργανική γραμμή, απαρνούμενες τη γοτθική κληρονομιά του δέντρου της ζωής, επανέρχονται στον αιγυπτιακό κρύσταλλο του θανάτου. Σε τελευταία ανάλυση, «η λειτουργική αρχιτεκτονική αντανακλά και μάλιστα ενισχύει τον παγερό χαρακτήρα του κόσμου της αυτοματοποίησης, που είναι ο κόσμος της εμπορευματικής κοινωνίας, της αλλοτρίωσης της, των ανθρώπων της που κατακερματίζονται από την εργασία, της αφηρημένης τεχνικής της». Με το ίδιο πνεύμα, συγκρίνει τη «νεκρική όψη» των εμπορευμάτων που παράγουν οι μηχανές με την ποιότητα των παλιών προϊόντων των χειροτεχνών – όπως και το μίσος και την κόπωση του σύγχρονου εργάτη με την ευχαρίστηση του τεχνίτη που κατασκευάζει το έργο του με αγάπη. Δεν είναι τυχαίο ότι ο Μπλοχ αναφέρεται με συμπάθεια –αλλά και με κάποια κριτική απόσταση– στον «σοσιαλισμό των τεχνιτών» του Ράσκιν και του Μόρρις, δύο «ρομαντικών αντικαπιταλιστών διανοουμένων» των οποίων «η ουτοπία στραμμένη προς το παρελθόν είναι απαλλαγμένη από κάθε αντιδραστική πολιτική πρόθεση»[58].

Η κριτική του Μπλοχ για τη σύγχρονη (καπιταλιστική) τεχνική έχει ως πρωταρχικό κίνητρο τη ρομαντική αναζήτηση μιας πιο αρμονικής σχέσης με τη φύση. Η αστική τεχνική δεν διατηρεί με τη φύση παρά μια σχέση εμπορευματική και εχθρική: «εγκαταστάθηκε μέσα στη φύση όπως ένας στρατός που κατέχει μια εχθρική χώρα». Όπως οι εκπρόσωποι της σχολής της Φρανκφούρτης, ο συγγραφέας της *Αρχής της Ελπίδας* θεωρεί ότι «η καπιταλιστική έννοια της τεχνικής στο σύνολό της» αντικατοπτρίζει «μια θέληση κυριαρχίας, σχέσης κυρίου προς δούλο», με τη φύση. Δεν πρόκειται για άρνηση της τεχνικής, αυτής καθεαυτής, αλλά για μια αντιπαράθεση στην τεχνική που κυριαρχεί στις σύγχρονες κοινωνίες, για την ουτοπία μιας «τεχνικής της συμφιλίωσης, μιας τεχνικής που να συναρθρώνεται με την συμπαρα-

[58] E. Bloch, *PE*, I, σελ. 183, II, σελ. 204-205, 298, 349-352, 357-358, 526-527.

γωγικότητα της φύσης», μιας τεχνικής «που νοείται ως απελευθέρωση και διαμεσολάβηση της δημιουργικότητας που υπνώττει θαμμένη στους κόλπους της φύσης» (διατύπωση δανεισμένη από τον Βάλτερ Μπένγιαμιν χωρίς αναφορά στην πηγή –όπως συμβαίνει πολύ συχνά) [59].

Αυτή η «προ-οικολογική ευαισθησία» εμπνέεται άμεσα από τη ρομαντική φιλοσοφία της φύσης και μια *ποιοτική* αντιμετώπιση του φυσικού κόσμου. Κατά τον Μπλοχ, με την ανάπτυξη του καπιταλισμού, της ανταλλακτικής αξίας και του εμπορικού λογισμού, οδηγούμαστε στη «λήθη του οργανικού» και στην «απώλεια της έννοιας της ποιότητας» μέσα στη φύση. Και δεν είναι τυχαίο ότι η ανταρσία κατά της νέας μηχανικής αντίληψης της φύσης συντελέσθηκε προπάντων στη Γερμανία, μια χώρα όπου οι παραδόσεις του Μεσαίωνα έμεναν πολύ πιο ζωντανές απ' ό,τι στη Γαλλία ή στην Αγγλία: Γκαίτε, Σέλλινγκ, Franz von Baader, Joseph Molitor[60] και Χέγκελ είναι μερικοί από τους εκπροσώπους αυτής της επιστροφής στην ποιότητα, που αναζητά τις πηγές της στον Παράκελσο, τον Jakob Böhme και τον Meister Eckhart. Αλλά ο Μπλοχ θα αντλήσει επίσης από την κληρονομιά της πυθαγόρειας συμβολικής των αριθμών, της ερμητικής φυσιογνωμονικής, της καββαλιστικής θεωρίας των σημείων, της αλχημείας και της αστρολογίας, για να καταστήσει φανερά τα όρια του ποσοτικού μηχανικισμού των φυσικών επιστημών. Δείχνει ιδιαίτερα γοητευμένος από τη θεωρία της φύσης ως κωδικοποιημένης γλώσσας – τη *signatura rerum* του Jakob Böhme, που την επανεπεξεργάσθηκαν και οι Νοβάλις, Tieck και Molitor. Από την άποψη αυτή, η διατύπωση του Χάμπερμας, που τον χαρακτηρίζει «μαρξιστή Σέλλινγκ», δικαιολο-

---

[59] E. Bloch, *PE.*, σελ. 267, 271, 295, 302, 303.

[60] Franz Joseph Molitor (1779-1860)· Γερμανός φιλόσοφος, μαθητής του Σέλλινγκ και του Görres, ασχολήθηκε με τη φιλοσοφία της ιστορίας. Παρότι ένθερμος καθολικός, ενδιαφέρθηκε για την εβραϊκή Καβάλλα την οποία προσπάθησε να συνδέσει με τον χριστιανικό μυστικισμό. Το μεγάλο του έργο υπήρξε η τρίτομη *Φιλοσοφία της Ιστορίας ή της Παράδοσης*. (Σ.τ.ε.)

γείται πλήρως, στο μέτρο που επιχειρεί να συναρθρώσει, σ' ένα ενιαίο σύμπλεγμα, τη ρομαντική φιλοσοφία της φύσης και τον ιστορικό υλισμό[61].

Η άλλη «σεληνιακή» πλευρά του είναι βέβαια ο ρόλος της θρησκείας στη φιλοσοφία του Μπλοχ. Ανάμεσα σε όλες τις μορφές της προφητικής συνείδησης, η θρησκεία κατέχει προνομιακή θέση, γιατί είναι η κατ' εξοχήν ουτοπία, η ουτοπία της τελειότητας, η ολότητα της ελπίδας. Σ' αυτό το επίπεδο επίσης παρατηρείται πολύ μεγάλη συνάφεια με τα νεανικά του κείμενα, με τη διαφορά ότι στην *Αρχή της Ελπίδας, ο άθεος* χαρακτήρας αυτής της θρησκείας υπογραμμίζεται πολύ πιο καθαρά. Πρόκειται για ένα Βασίλειο του Θεού χωρίς Θεό, το οποίο ανατρέπει τον Κύριο του Κόσμου που κάθεται στον ουράνιο θρόνο του και τον αντικαθιστά από μια «μυστικιστική δημοκρατία»: «Ο αθεϊσμός είναι τόσο λίγο εχθρός της θρησκευτικής ουτοπίας, ώστε αποτελεί την προϋπόθεσή της: *χωρίς τον αθεϊσμό ο μεσσιανισμός δεν έχει λόγο ύπαρξης»*[62].

Εντούτοις, ο Μπλοχ διαχωρίζει, με τρόπο αρκετά σαφή, τον θρησκευτικό του αθεϊσμό από κάθε χυδαίο υλισμό, από την «κακή απομάγευση» που διοχετεύεται από την πιο πεζή εκδοχή του Διαφωτισμού *(Aufklärícht)* και από τις αστικές εκκοσμικευτικές θεωρίες. Το ζήτημα δεν είναι να αντιτάξουμε στην πίστη τις κοινοτοπίες της «αθεΐας», αλλά να διασώσουμε, μετατοπίζοντάς τους προς την εμμένεια, τους θησαυρούς της ελπίδας και το επιθυμητικό δυναμικό της θρησκείας, θησαυρούς ανάμεσα στους οποίους διασώζεται, κάτω από τις πιο διαφορετικές μορφές, η *κομμουνιστική ιδέα·* από τον πρωτόγονο κομμουνισμό της Βίβλου (ανάμνηση των νομαδικών κοινοτήτων) στον μοναστικό

---

[61] E. Bloch, *PE*, I, σελ. 17, II, σελ. 266, 293, 410. *PH*, III σελ. 1573, 1587-1589, 1591-1598. Βλέπε J. Habermas, «Un Schelling marxiste» *Profils philosophiques et politiques*, Παρίσι, Gallimard, 1974, σελ. 193-216.

[62] E. Bloch, *PH*, III σελ. 1408, 1412, 1413, 1524. Πρόκειται για ένα θέμα που αναπτύχθηκε διεξοδικά στο έργο *L' Athéisme dans le christianisme*, (Παρίσι, Gallimard, 1981).

κομμουνισμό του Joachim de Flore έως τον χιλιαστικό κομμουνισμό των χιλιαστικών αιρέσεων (αλβιγηνοί[63], ουσίτες, θαβορίτες, αναβαπτιστές). Για να αποδείξει την παρουσία αυτής της παράδοσης στον σύγχρονο σοσιαλισμό, ο Μπλοχ κλείνει με πανουργία το κεφάλαιο που αφορά τον Joachim de Flore[64] με μια ελάχιστα γνωστή και αρκετά εκπληκτική παράγραφο του νεαρού Φρίντριχ Ένγκελς: «Η αυτογνωσία της ανθρωπότητας, το νέο Γκράαλ γύρω από τον θρόνο του οποίου συγκεντρώνονται οι λαοί γεμάτοι αγαλλίαση...Αυτή είναι η αποστολή μας: να γίνουμε οι ιππότες αυτού του Γκράαλ, να ζωστούμε το σπαθί μας γι' αυτό και να ριψοκινδυνεύσουμε χαρούμενοι τη ζωή μας στον τελευταίο ιερό πόλεμο που θα τον ακολουθήσει το χιλιαστικό Βασίλειο της ελευθερίας»[65].

Όπως αποδεικνύει αυτή η αναφορά, για τον Μπλοχ ο μαρξισμός είναι πρώτα απ' όλα ο *κληρονόμος* των ουτοπικών παραδόσεων του παρελθόντος, όχι μόνο των σοσιαλιστικών ουτοπιών, από τον Joachim de Flore και τον Τόμας Μουρ ως τον Wilhelm Weitling και τον Ουίλλιαμ Μόρρις, όπως συνήθως υποστηρίζεται, αλλά του συνόλου των ονειροπολήσεων και των

---

[63] Αλβιγηνοί, εξισωτική αίρεση της νότιας Γαλλίας που πήρε την ονομασία της από την πόλη, Albi. Πρόκειται για αίρεση παρόμοια με τους Παυλικιανούς και τους Βογόμιλους η οποία καταδιώχθηκε με ιδιαίτερη βαρβαρότητα από την Ιερά Εξέταση (Σ.τ.ε.)

[64] Joachim de Flore (1145-1202)· Αββάς και ερημίτης από την Καλαβρία του οποίου η ερμηνεία της ιστορίας και ο προφητισμός επηρέασαν σε τεράστιο βαθμό όλες τις χιλιαστικές και εξισωτικές αιρέσεις στον δυτικό κόσμο. Η ιστορία, σύμφωνα με τον Joachim de Flore, χωρίζεται σε τρεις εποχές: την εποχή του Πατρός ή του Νόμου, την εποχή του Υιού ή του Ευαγγελίου και εκείνη του Πνεύματος που μέλλει να έρθει. Τις θεωρίες του ενστερνίστηκε μια πτέρυγα των Φραγκισκανών μοναχών που δημιούργησαν νέες χιλιαστικές προφητείες. (Σ.τ.ε.)

[65] E. Bloch, *PE*, II, σελ. 66-67, 82-87, *PH*, III, σελ. 1454, 1519-1526, 1613. Το κείμενο του Engels πάρθηκε από το *MEGA*, 1, 2, σελ. 225. Ο Μπλοχ αναφέρει επίσης σ' αυτό το κείμενο το περίφημο ποίημα του Μπολσεβίκου–χιλιαστή Αλεξάντρ Μπλοκ, «Οι δώδεκα», αξιοσημείωτο παράδειγμα «χριστιανικού ρομαντισμού» (*PE*, II, σελ. 86-87).

εικόνων-επιθυμιών της ιστορίας της ανθρωπότητας. Και αντίπαλός του είναι ο «παλαιός εχθρός» της ανθρωπότητας, ο προαιώνιος εγωισμός που, «ως καπιταλισμός, θριάμβευσε όπως δεν είχε καταφέρει ποτέ στο παρελθόν», μεταμορφώνοντας όλα τα πράγματα και όλα τα ανθρώπινα όντα σε εμπορεύματα.

Το νέο στοιχείο που φέρνει ο μαρξισμός, είναι η *docta spes* (η σοφή ελπίδα), η επιστήμη της πραγματικότητας, η ενεργός γνώση, στραμμένη προς την πράξη που θα μεταμορφώσει τον κόσμο, και προς τον ορίζοντα του μέλλοντος. Αντίθετα από τις αφηρημένες ουτοπίες του παρελθόντος –που περιορίζονταν να αντιτάσσουν στον υπάρχοντα κόσμο τη δική τους εικόνα-επιθυμία– ο μαρξισμός ξεκινά από αντικειμενικές τάσεις και δυνατότητες παρούσες μέσα στην ίδια την πραγματικότητα· χάρη σ' αυτή την πραγματική διαμεσολάβηση, επιτρέπει την έλευση της *συγκεκριμένης ουτοπίας*.

Αλλά, παρά ταύτα, δεν πρέπει να υπερβούμε κάποια όρια σ' αυτή τη μεταβολή του σοσιαλισμού από ουτοπία σε επιστήμη: ο μαρξισμός δεν μπορεί να παίξει τον επαναστατικό του ρόλο, παρά μόνο μέσα στην αδιάσπαστη ενότητα της σωφροσύνης και της φαντασίας, της λογικής και της ελπίδας, της ακρίβειας του αστυνομικού ερευνητή και του ενθουσιασμού του ονείρου. Σύμφωνα με μια έκφραση που έγινε διάσημη, πρέπει να αναμείξουμε το ψυχρό και το θερμό ρεύμα του μαρξισμού, εξ ίσου απαραίτητα και τα δύο – ακόμη κι αν υφίσταται μια αδιαμφισβήτη ιεραρχία ανάμεσά τους: το ψυχρό ρεύμα υπάρχει *για το θερμό ρεύμα (um dieses Wärmestrom willen)*, στην υπηρεσία του θερμού ρεύματος *(für den Wärmerstrom)*, το οποίο χρειάζεται την επιστημονική ανάλυση για να απαλλάξει την ουτοπία από την αφαιρετικότητά της και να την καταστήσει συγκεκριμένη[66].

Το «θερμό ρεύμα» του μαρξισμού εμπνέει στον Μπλοχ αυτό που αποκαλεί «μαχητική αισιοδοξία», δηλαδή την ενεργό ελπίδα του στο *Novum*, στην ολοκλήρωση της ουτοπίας. Κάνει όμως,

[66] E. Bloch, *PH*, III, σελ. 1606-1621.

πολύ καθαρά, τη διάκριση ανάμεσα σ' αυτή τη μαχητική θέση και την «ανούσια αισιοδοξία της πίστης στην αυτόματη πρόοδο»· θεωρώντας ότι αυτή η ψεύτικη αισιοδοξία έχει την επικίνδυνη τάση να μεταβληθεί σε ένα νέο όπιο του λαού, σκέφτεται ότι ακόμη και μια «μικρή δόση απαισιοδοξίας θα ήταν προτιμότερη από αυτή την τυφλή και ανούσια πίστη στην πρόοδο. Γιατί μια απαισιοδοξία που θέλει να είναι ρεαλιστική αφήνεται λιγότερο εύκολα να την αιφνιδιάσουν και να την αποπροσανατολίσουν οι αντιξοότητες και οι καταστροφές». Επιμένει κατά συνέπεια στη σπουδαιότητα της «έννοιας της διακινδύνευσης» και στον «αντικειμενικά μη εγγυημένο χαρακτήρα *(objektive Ungarantiertheit)*» της ουτοπικής ελπίδας. Θα επανέλθει σ' αυτό το ζήτημα, πολλές φορές, σε διαλέξεις και συνεντεύξεις των ετών '60 και '70, για να δικαιολογήσει έναν «μαχητικό πεσιμισμό» που δεν παραμένει θεωρητικός αλλά είναι διατεθειμένος να δράσει κατά του pessimmum (χείριστου). Το 1965, σε μια σειρά διαλέξεων για τον Σοπενάουερ, υπό τον τίτλο «Νομιμότητα και μη-νομιμότητα του πεσιμισμού», διαπιστώνει ότι ο αιώνας μας, με το Άουσβιτς και το Μαϊντάνεκ, γνώρισε μια φρίκη που υπερβαίνει κατά πολύ αυτό που θα μπορούσε να φαντασθεί ο πιο μαύρος πεσιμισμός του Σοπενάουερ (ή η φρίκη του Δάντη στην περιγραφή της Κόλασης στη *Θεία Κωμωδία*)[67].

Επανερμηνεύοντας μια περίφημη φράση του Μαρξ («Ζούμε ακόμη στην προϊστορία της ανθρωπότητας»), ο Μπλοχ τελειώνει την *Αρχή της Ελπίδας* επιβεβαιώνοντας την πεποίθησή του ότι «η γένεση δεν βρίσκεται στην αρχή αλλά στο τέλος». Εμφαντικά, η τελευταία λέξη του βιβλίου είναι *Heimat*. Παρά την κριτική του

[67] E. Bloch, *PE*, I, σελ. 240-241, *PH*, III, σελ. 1624-1625. Βλέπε επίσης A. Münster (επιμ.), *Tagträume vom aufrechten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch*, σελ. 96 (συνέντευξη με τον J. Marchand το 1974) και H. Geckle, επιμ., E. Bloch, *Abschiede von der Utopie? Vorträge*, «Recht und Unrecht des Pessimismus», 1965, Φρανκφούρτη, Suhrkamp, 1980, σελ. 15-19. Πρόκειται για ένα από τα σπάνια κείμενα στο έργο του Μπλοχ όπου αναφέρεται η σημασία του Άουσβιτς για τη φιλοσοφική σκέψη της εποχής μας.

στον χυδαίο προοδευτισμό, η αισιοδοξία του Μπλοχ είναι προβληματική. Σ' έναν αιώνα που γνώρισε τόσες καταστροφές, αυτή η στάση φαίνεται πολύ λιγότερο πειστική από την άτεγκτη διαύγεια ενός Βάλτερ Μπένγιαμιν. Η έννοια της καταστροφής δεν κατέχει σημαντική θέση στο φιλοσοφικό του σύστημα, και το Άουσβιτς ή η Χιροσίμα δεν αποτελούν ουσιώδη θέματα του προβληματισμού του. Εντούτοις, υπάρχει ένα πνευματικό μεγαλείο σ' αυτή την ελπίδα απέναντι και ενάντια σε όλα, που δεν αποθαρρύνεται από κανένα γεγονός («τόσο το χειρότερο για τα γεγονότα», είναι μια από τις αγαπημένες εκφράσεις του Μπλοχ). Σύμφωνα με τον φόρο τιμής ενός από τους πιο πεσιμιστές διανοούμενους του αιώνα, του Τεοντόρ Αντόρνο, ο Ερνστ Μπλοχ είναι ένας από εκείνους τους πολύ σπάνιους φιλοσόφους που δεν εγκατέλειψαν ποτέ την ελπίδα για έναν κόσμο χωρίς κυριαρχία και χωρίς ιεραρχία[68].

Ο μαρξισμός του Μπλοχ είναι λοιπόν *sui generis*, παραμένει δε απολύτως ασυμβίβαστος με τον σοβιετικό *diamat* («διαλεκτικό υλισμό»). Αυτό δεν τον εμποδίζει, από το τέλος της δεκαετίας του '20 ως τα μέσα της δεκαετίας του '50, να συγκαταλέγεται ανάμεσα στους «συνοδοιπόρους» του σταλινισμού. Από αυτή την άποψη, δεν έμεινε πιστός στις πλούσιες ελευθεριακές, σοσιαλιστικές και «αναρχο-μαρξιστικές» ενοράσεις των γραπτών της νεότητάς του...

Απ' όλους τους συμβιβασμούς που έκανε με τη σταλινική παραλλαγή του κομμουνισμού, ο χειρότερος ήταν, χωρίς αμφιβολία, η στάση του απέναντι στις δίκες της Μόσχας. Ενώ ο ίδιος ο Λούκατς –αν και ήταν μέλος του κόμματος και ζούσε εκείνη την εποχή στην ΕΣΣΔ– προτίμησε να οχυρωθεί πίσω από μια εχέφρονα σιωπή, ο Μπλοχ θεώρησε κατάλληλη την ευκαιρία να διακηρύξει *urbi et orbi* την πίστη του στην ΕΣΣΔ και τα «επαναστατικά της δικαστήρια». Σ' ένα άρθρο του 1937 με τον τίτλο

---

[68] E. Bloch, *PH*, III, σελ. 1628. T.W. Adorno, *Noten zur Literatur II*, *ό.π.*, σελ. 150.

«Το Ιωβηλαίο των εξωμοτών» –που θα αποτελέσει μια μαύρη κηλίδα στην πολιτική του διαδρομή– συγκρίνει τους διανοούμενους της αριστεράς που επέκριναν τις δίκες με τους Γερμανούς ρομαντικούς συγγραφείς του τέλους του 18ου αιώνα (από τον Klopstock[69] ως τον Σίλλερ) που, σοκαρισμένοι από τα επαναστατικά δικαστήρια των Ιακωβίνων, απαρνήθηκαν τη γαλλική Επανάσταση την οποία είχαν υποστηρίξει στη νεότητά τους, για να περάσουν στο αντεπαναστατικό στρατόπεδο. Εντούτοις, στο τέλος του άρθρου υπάρχει η εξής φράση που αναγνωρίζει στους επικριτές το προνόμιο της αμφιβολίας, τουλάχιστον σ' ό,τι αφορά την πίστη τους στα επαναστατικά ιδεώδη: «Μια κριτική παράλογα διογκωμένη για τη μητέρα-πατρίδα της επανάστασης δεν ευνοεί καθόλου, όπως μπορούσαν ακόμη να πιστεύουν ο Σίλλερ και ο Klopstock, το ιδεώδες της επανάστασης· αυτό εξυπηρετείται αποκλειστικά από το Λαϊκό Μέτωπο».

Απομένει να μάθουμε –και αυτό το ζήτημα μας ενδιαφέρει περισσότερο στο πλαίσιο αυτού το κεφαλαίου– ως ποιο σημείο η φιλοσοφία του Μπλοχ ήταν ή όχι επηρεασμένη, ακόμα και στην ίδια τη δομή της, από τους πολιτικούς του συμβιβασμούς. Πρέπει να πούμε ότι το όνομα του Στάλιν αναφέρεται μόνο δυο φορές στις χίλιες εξακόσιες σελίδες της *Αρχής της Ελπίδας* (πολύ λιγότερο από τον Σαμπατάϊ Τσέβι, τον Εβραίο «Μεσσία» του 17ου αιώνα)· πιο συχνά βρίσκει κανείς αναφορές στην ΕΣΣΔ –ιδιαίτερα την περιβόητη έκφραση *ex Oriente lux* που ο Μπλοχ επιχειρεί να μεταφέρει από τον χώρο του χριστιανισμού στη σύγχρονη πολιτική– αλλά και αυτές παραμένουν ξένες προς την ουσία του επιχειρήματος. Στην πραγματικότητα, διαπιστώνεται μια βαθύτατη συνέχεια στις θεμελιώδεις αρχές της φιλοσοφίας του Μπλοχ, που διαπερνά τα νεανικά του κείμενα, τα κείμενα της προ-σοβιετικής περιόδου και εκείνα των τελευταίων μετα-σταλι-

---

69 Friedrich Gottlieb Klopstock (1724-1803)· Γερμανός ποιητής και θεατρικός συγγραφέας. Με τα πατριωτικά έργα του επέμενε στην αναβίωση των γερμανικών εθνικών παραδόσεων. (Σ.τ.ε.)

σταλινικών χρόνων.

Νομίζουμε λοιπόν ότι ο Oskar Negt έχει δίκιο όταν εξάγει το ακόλουθο συμπέρασμα γι' αυτό το θέμα: «Με τον ίδιο τρόπο που δεν μπορούμε να χαρακτηρίσουμε τον Χέγκελ φιλόσοφο του πρωσικού κράτους, επειδή θεωρεί ότι η ηθική εξέλιξη της ιδέας καταλήγει στο πρωσικό κράτος, δεν μπορούμε να περιορίσουμε τη σκέψη του Μπλοχ, του μαχόμενου φιλοσόφου, στις δηλώσεις που έκαμε για τις δίκες της Μόσχας, γιατί αυτές οι τοποθετήσεις αντιφάσκουν καθαρά με όλη τη φιλοσοφία του»[70]. Πρέπει πάντως να προσθέσουμε ότι το πρωσικό κράτος κατέχει πολύ πιο ουσιαστική θέση στην πολιτική φιλοσοφία του Χέγκελ, από ό,τι η ΕΣΣΔ στην *Αρχή της Ελπίδας*: όσο μεγάλος και αν είναι ο θαυμασμός του για τα σοβιετικά επιτεύγματα, ο Μπλοχ δεν παύει να θεωρεί την ουτοπία σαν ελπίδα για το μέλλον, μια λανθάνουσα ημιτελή τάση, μια εικόνα-επιθυμία που δεν έχει ακόμα εκπληρωθεί. Το φιλοσοφικό του σύστημα βασίζεται εξ ολοκλήρου στην κατηγορία του Μη-Είναι-Ακόμη, και όχι στην ορθολογιστική νομιμοποίηση ενός κάποιου Κράτους «που υπάρχει πραγματικά».

Εξ άλλου, πιστεύουμε ότι ο Μπλοχ υποστήριξε τη σταλινική ΕΣΣΔ *παρά* τον επαναστατικό ρομαντισμό του και όχι εξ αιτίας του. Πραγματικά, μια βαθιά αντίφαση αντιπαραθέτει τη νοσταλγική του ευαισθησία και τη δυσπιστία του απέναντι στη βιομηχανική νεωτερικότητα –χωρίς να μιλήσουμε για τις αποκρυφιστικές του αντιλήψεις και τον άθεο μυστικισμό του– στον μανιώδη γραφειοκρατικό παραγωγισμό, στη λατρεία της βαριάς βιομηχανίας και στον αγοραίο υλισμό που χαρακτηρίζουν τόσο την πρακτική όσο και την ιδεολογία του σοβιετικού καθεστώτος.

Η επιρροή του Ερνστ Μπλοχ βρίσκεται σε άμεση σχέση με το ρομαντική χροιά της φιλοσοφίας της ελπίδας που πρέσβευε. Εκτός από την επιρροή του σε σύγχρονους φιλοσόφους (όχι μό-

[70] O. Negt, «Ernst Bloch – The German Philosopher of the October Revolution», *New German Critique*, τ. 4, Χειμώνας 1975, σελ. 9.

νο Γερμανούς), όπως οι Laura Boella, Renate Damus, Helmut Fahrenbach, Frederic Jameson, Hans-Heinz Holz, Heinz Kimmerle, Thomas Leithäuser, Arno Münster, Oskar Negt, Uwe Opolka, Jean-Michel Palmier, Gérard Raulet, Burghart Schmidt και πολλούς άλλους, γοήτεψε πολλούς θεολόγους, καθολικούς ή προτεστάντες, οπαδούς μιας «θεολογίας της ελπίδας»: Jürgen Moltmann, Johannes Metz, Hellmut Gollwitzer, Harvey Cox, κ.λπ. Επηρέασε επίσης σημαντικά το φοιτητικό κίνημα της δεκαετίας του '60, του οποίου ο κύριος ιδεολόγος στη Γερμανία, ο Ρούντι Ντούτσκε, θεωρούνταν μαθητής του. Η επιρροή αυτή ασκείται ακόμη, με τρόπο πιο διάχυτο, στα εναλλακτικά και οικολογικά κινήματα της δεκαετίας του '80.

Τέλος, ο Μπλοχ υπήρξε, χωρίς αμφιβολία, ο μαρξιστής φιλόσοφος του 20ού αιώνα που ενέπνευσε με τον πιο άμεσο τρόπο τη θεολογία της απελευθέρωσης στη Λατινική Αμερική, συγκεκριμένα δια μέσου του έργου του Gustavo Gutierrez. Μπορούμε να θεωρήσουμε αυτή τη θεολογία ως κληρονόμο τόσο του χριστιανικού σοσιαλισμού του Σαρλ Πεγκύ (*δια μέσου* του περσοναλισμού του Emmanuel Mounier) όσο και του «άθεου-θρησκευτικού» μαρξισμού του Ερνστ Μπλοχ.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ VII

Ο ρομαντισμός σήμερα

Η σημερινή συζήτηση στη Γαλλία

Στα δύο προηγούμενα κεφάλαια προσπαθήσαμε να αποδείξουμε ότι το ρομαντικό όραμα διατηρήθηκε ζωντανό σε όλη τη διάρκεια του $20^{ού}$ αιώνα. Πρέπει να προσθέσουμε ότι, αντί να εξαντληθεί, προκαλεί σήμερα την εμφάνιση ενός όψιμου ενδιαφέροντος και τα ζητήματα που ανακινεί φαίνεται ότι είναι εξαιρετικά επίκαιρα. Υπάρχει πράγματι στη Γαλλία –και, με διάφορες μορφές, στη Γερμανία, στις Ηνωμένες Πολιτείες και σε άλλες χώρες– μια ευρύτατη ιδεολογική διαμάχη για την αξία που πρέπει να προσδώσουμε στη νεωτερικότητα.

Θα μπορούσε κανείς να πει, *grosso modo*, ότι στη σύγχρονη γαλλική κουλτούρα βρέθηκαν αντιμέτωπες δύο μεγάλες τάσεις, η μια ρομαντική και η άλλη νεωτερίζουσα: από τη μία το «πνεύμα του '68» –ρεύμα «θερμό», ανθρωπιστικό, που καταξιώνει το πάθος και τη φαντασία– από την άλλη ο «δομισμός», και μετέπειτα ο «μεταδομισμός» (που, τουλάχιστον από αυτή την άποψη, δεν διαφοροποιείται καθόλου από τον προηγούμενο), ρεύμα «ψυχρό», αντι-ανθρωπιστικό που προσδίδει αξία στη δομή και την τεχνική. Κατά τη διάρκεια των τελευταίων δεκαετιών, αυτές οι δυο τάσεις συνυπάρχουν, αλλά με διαφορετικούς συσχετισμούς δύναμης. Μετά την υποχώρηση του κινήματος του 1968, κατά το μέσον της δεκαετίας του '70, η ρομαντική προοπτική σημείωσε μία έκλειψη, για κάποιο διάστημα, αλλά τώρα βρισκόμαστε μπροστά στην αναγέννησή της.

Αν και η σύγχρονη διαμάχη αντλεί από τα προηγούμενα πολιτιστικά ρεύματα (κάποιοι συγγραφείς ιδιαίτερα έχουν τις ρίζες τους στο πνεύμα του '68), η αντίθεση ανάμεσα σε ρομαντικούς και αντιρομαντικούς παίρνει τώρα μια αισθητά διαφορετική μορφή: στο εξής θα διεξάγεται μέσα από βιβλία-δοκίμια μια σαφής συζήτηση σχετικά με τη σημερινή κατάσταση του «πολιτισμού» και τις μελλοντικές επιλογές της κοινωνικής εξέλιξης. Η συζήτηση αυτή αναδεικνύει θεμελιώδη ζητήματα της συγκυρίας – σε μια στιγμή που η προοπτική της μελλοντικής εξέλιξης των κοινωνιών μοιάζει ιδιαιτέρως απούσα και το ερώτημα «πού να πάμε;» τίθεται με ιδιαίτερη οξύτητα.

Δύο μείζονες φιλοσοφικές αναφορές συνιστούν το ιδεολογικό φόντο των συζητήσεων στη Γαλλία: ο Χάιντεγκερ και ο Χάμπερμας – με τον πρώτο να εκπροσωπεί μια («αντινεωτερική») και εκ βάθρων αμφισβήτηση του δυτικού ορθολογισμού και τον δεύτερο τη συνέχεια του ορθολογιστικού προτάγματος του Διαφωτισμού και της νεωτερικότητας. Εντούτοις, η επίδραση του έργου τους είναι πολύ πιο αμφιλεγόμενη, όχι μόνο εξ αιτίας της πολλαπλότητας των γαλλικών ερμηνευτικών προσεγγίσεων, αλλά γιατί η σχέση τους με τη νεωτερικότητα είναι και αυτή διφορούμενη: ας θυμίσουμε ότι ο Χάιντεγκερ έβλεπε το «μεγαλείο και την εσωτερική αλήθεια» του ναζισμού στην προσπάθεια κυριαρχίας πάνω στη σύγχρονη τεχνική, ενώ ο Χάμπερμας ενσωματώνει στο έργο του μερικές πλευρές της κριτικής της Σχολής της Φρανκφούρτης για τη νεωτερικότητα – συγκεκριμένα την άρνηση της αποικιοποίησης του βιωμένου κόσμου από την εργαλειακή λογική των συστημάτων.

Η αντιρομαντική επίθεση

Από τη δεκαετία του '70, και κυρίως στο δεύτερο μισό της, αναπτύσσεται στην πνευματική ζωή της Γαλλίας μια αυξανόμενη αντίδραση κατά του πνεύματος του '68, συχνά εκ μέρους κάποιων που είχαν συμμετάσχει στο κίνημα: διάφοροι μετανοημένοι αριστεριστές –«νέοι φιλόσοφοι» και άλλοι– ποδοπατούν ελαφρά τη

καρδία τα ιδεολογικά είδωλα του παρελθόντος τους, πετώντας μαζί με τα βρώμικα νερά και κάθε ιδέα κοινωνικής κριτικής.

Έτσι, πάνω στην παραφορά τους, καταλήγουν αρκετά σύντομα να υπερασπίζονται όλα εκείνα που αμφισβήτησε ο Μάης του '68. Προπάντων στη δεκαετία του '80, γίνονται πολλές απόπειρες υπεράσπισης και απολογίας του *status quo* της νεωτερικότητας, παράλληλα με επιθέσεις ενάντια σε ο,τιδήποτε –επαναστατικό ή όχι– το αμφισβητούσε. Πρώην εξηνταοχτάρηδες, όπως και ορισμένοι άλλοι της ίδιας γενιάς, περνάνε από την απόρριψη του ρομαντισμού της αριστεράς, του ρομαντισμού του '68, στο ανάθεμα κατά του ρομαντισμού συνολικά. Πρόκειται για μια συστηματική επίθεση κατά της ρομαντικής παράδοσης και οράματος.

Με αυτό τον τρόπο, κάποιοι Γάλλοι διανοούμενοι ανακαλύπτουν, με καθυστέρηση, πολύ καιρό μετά τους Αμερικανούς ιδεολόγους του ψυχρού πολέμου, ότι ο παράδεισος υπάρχει ήδη, *hic et nunc*, και αρχίζουν να ψάλλουν τους ύμνους της νεωτερικότητας σε όλες τις μορφές της: τον φιλελευθερισμό, ακόμα και τις πιο «προωθημένες» εκφάνσεις του (τον θατσερο-ρηγκανισμό), τη λογική του δικαίου και της σύγχρονης πολιτικής των δυτικών χωρών, τον βιομηχανισμό και τον μετα-βιομηχανισμό (την κυριαρχία της υψηλής τεχνολογίας), την καταναλωτική κοινωνία κ.λπ. Έτσι, ο προσανατολισμός που κυριαρχεί στα ρεύματα που εμφανίσθηκαν μετά το '68 είναι ο εγκωμιασμός του μοντέρνου στο σύνολό του και η αποκήρυξη ακόμη και των εννοιών που στο παρελθόν υπηρέτησαν κάθε επίκριση εναντίον του.

Αυτή η επίθεση της μαχητικής νεωτερικότητας, αυτή η υπεράσπιση της υπαρκτής νεωτερικότητας, συνεχίζεται σε πολλούς τομείς της σκέψης: φιλοσοφία, πολιτική φιλοσοφία, κοινωνιολογία, οικονομία. Οι σχετικές εργασίες δεν παρουσιάζουν κάποιο ενδιαφέρον αυτές καθ' εαυτές, παρά μόνο ως *συμπτώματα*, ως οι πολιτισμικές εκφράσεις ενός κοινωνικού φαινομένου. Στον τομέα της πολιτικής φιλοσοφίας, για παράδειγμα, χαρακτηριστική

είναι η περίπτωση της αντιρομαντικής πολεμικής μηχανής της Blandine Barret-Kriegel –*L' État et les esclaves* (*Το Κράτος και οι δούλοι*, Calmann-Lévy, 1979, Payot, 1989)– που γνώρισε μια κάποια επιτυχία, όπως και στον τομέα της κοινωνιολογίας τα δοκίμια του Gilles Lipovetsky (*L' Ère du vide –Η εποχή του κενού–* Gallimard, 1983· *L' Empire de l' éphemère –Η Αυτοκρατορία του εφήμερου–* Gallimard, 1987).

Ενώ ορισμένοι –όπως ο Lipovetsky– αρχίζουν τη σταδιοδρομία τους ήδη με απολογητικούς, έναντι του συστήματος, τόνους, άλλοι, παρόλο που στα πρώτα τους κείμενα εκδηλώνουν μια καταφανή κριτική διάθεση, στη συνέχεια αφήνονται να πιαστούν στην παγίδα του αντικειμένου τους, και να υιοθετήσουν μια μη κριτική στάση. Έτσι, για παράδειγμα, αν *Η Καταναλωτική κοινωνία (La Societé de consommation*, S.G.P.P, *1970)* του Ζαν Μπωντριγιάρ είναι μια *καταγγελία* και ταυτοχρόνως μια ανάλυση της σύγχρονης κοινωνίας, ο συγγραφέας εξελίσσεται στη διάρκεια της δεκαετίας του '70 και η *Αμερική* του (*Amérique*, Grasset, 1986), δεν τηρεί πλέον καμιά κριτική απόσταση απέναντι στο αντικείμενό του.

Σ' αυτό το τετράδιο σημειώσεων από το ταξίδι του στις Ηνωμένες Πολιτείες, την κατ' εξοχήν χώρα της νεωτερικότητας, ο Μπωντριγιάρ ενθουσιάζεται με την απουσία όλων εκείνων, που είτε το θέλουμε είτε όχι, επιβιώνουν στην Ευρώπη: ρίζες, παράδοση, πολιτιστικό και ιστορικό εύρος και γενικότερα ποιοτικές αξίες. Με λίγα λόγια, αυτό που θέλγει τον Μπωντριγιάρ στην Αμερική είναι ότι αναπτύσσει ως τα άκρα τη λογική του νεωτερικού, είναι η ριζική ισοπέδωση της ζωής, η τάση να την περιορίσει στα καθαρά ποσοτικά και φυσικά της επίπεδα.

Ο Μπωντριγιάρ, όπως και μια μερίδα των απολογητών της νεωτερικότητας, δεν αισθάνεται την ανάγκη να επιτεθεί στη ρομαντική νοσταλγία, την οποία εμμέσως αρνείται. Εν τούτοις, άλλοι θα το κάνουν στη θέση του, πραγματοποιώντας, δοθείσης της ευκαιρίας, ουσιαστικές διαστρεβλώσεις της πραγματικότητας. Συγκεκριμένα, πρόκειται για τα έργα *Το Κράτος και οι δού-*

λοι της Blandine Barret-Kriegel, και *La Société industrielle et ses ennemis (Η βιομηχανική κοινωνία και οι εχθροί της,* Orban, 1989) του François Guéry.

Η Barret-Kriegel, παλιά αριστερίστρια του '68, προσπαθεί να καταστήσει τον ρομαντισμό υπεύθυνο όχι μόνο για τον ολοκληρωτισμό της δεξιάς (τον ναζισμό) αλλά επίσης και για τον ολοκληρωτισμό της αριστεράς (το γκουλάγκ), μέσω μιας απόλυτης (και καταχρηστικής: βλέπε το 3ο κεφάλαιό μας για τον ρομαντισμό και τον μαρξισμό) ταύτισης του Μαρξ με το ρομαντικό πνεύμα. Γι' αυτήν, οι πρώτοι Γερμανοί ρομαντικοί προαναγγέλλουν ήδη με τον τρόπο τους την εκτροπή της αριστεράς του 20ού αιώνα. Να ο παράξενος τρόπος με τον οποίο την παρουσιάζει: «Αυτόν τον τόνο τον γνωρίζουμε, τον έχουμε ακούσει ήδη: είναι ο ήχος των συνθημάτων, των σλόγκαν, της γραμμής, "του κομματικού". Οι νεαροί ρομαντικοί ακονίζουν πάνω στις λέξεις το μεταλλικό κοπίδι, που, στα δυτικά του Ρήνου, χρησιμοποιήθηκε για να πέσουν κεφάλια, επεξεργάζονται το ανησυχητικό σύστημα της ορθής πολιτιστικής γραμμής... Στρατιωτικοί, αυθάδεις, ισχυρογνώμονες, *άρχοντες,* οι Σλέγκελ, Νοβάλις, Tieck και Schleiermacher, εμπροσθοφυλακή του ρομαντισμού»[1].

Η Barret-Kriegel ταυτίζει λοιπόν αυτούς τους ρομαντικούς με όλα όσα εκείνη απεχθάνεται τώρα, χωρίς να αιτιολογεί στο ελάχιστο τα επιχειρήματά της με κάποια σοβαρή ανάλυση των αληθινών ιδεών τους, των ιδανικών τους και του τρόπου ζωής τους. Σε μια γελοιογραφική αναπαράσταση, κομμένη στα μέτρα της ιδεολογικής της θέσης, τους θέλει, αντιφάσκοντας, να εκπροσωπούν την ίδια στιγμή την τρομοκρατία των Ιακωβίνων και την αλαζονική αριστοκρατία του Παλιού Καθεστώτος, και να προαπεικονίζουν τόσο τον αριστεριστή όσο και το πιστό μέλος του κομμουνιστικού κόμματος, παρουσιάζοντας και τους δύο ως απλούς φανατικούς.

Απέναντι σε αυτόν τον ρομαντισμό-φόβητρο, η Barret-Krie-

[1] B. Barret-Kriegel, *L' État et les esclaves,* Παρίσι, Payot, 1989, σελ. 173-174.

gel θέλει να βρίσκεται στην παράδοση του Διαφωτισμού και της «κλασικής» πολιτικής φιλοσοφίας, που γέννησαν τη θεωρία του «Κράτους Δικαίου», την οποία θεωρεί ως την πλέον θεμελιώδη κατάκτηση της νεωτερικότητας. Η δημοκρατία της φαίνεται πολύ λιγότερο σημαντική: υπογραμμίζει προπάντων τους κινδύνους που ενυπάρχουν σ' αυτήν[2], και αναφέρεται κυρίως στον Χομπς, τον κατ' εξοχήν αντιδημοκράτη.

Για τον François Guéry, η δυτική νεωτερικότητα ενσαρκώνεται μάλλον στη βιομηχανία, αν και, όπως και η Blandine Barret-Kriegel, δίνει επίσης σημασία και τον ρόλο της αγοράς. Από τη σκοπιά του ανεπιφύλακτου οπαδού της νεωτερικότητας, ο Guery εκπλήσσεται, χωρίς να δοκιμάζει να κατανοήσει το φαινόμενο, για το ότι τόσο συχνά κατηγορούν «αυτό που είναι βαθύτατα δικό μας σαν μια ξένη, εχθρική, δύναμη εισβολής»[3]· επιχειρεί μια κριτική αυτών των επικρίσεων (ρομαντικών ή εν μέρει ρομαντικών) κατά της νεωτερικότητας και ένα σημαντικό μέρος του βιβλίου του αποτελεί μια απάντηση στον Χάιντεγκερ και τον Μαρξ. Αλλά ο Guéry, αφού μέσα στο έργο του επικαλείται διεξοδικά τις κριτικές που αποδεικνύουν εναργέστερα το ανθρώπινο και φυσικό κόστος της εκβιομηχάνισης (και της εμπορευματικής κοινωνίας που την συνοδεύει), προσπερνάει τελικά τα προβλήματα που ανακίνησε και τα αγνοεί χωρίς να δώσει καμία απάντηση. Γι' αυτόν, «οι υπερβολές» της εκβιομηχάνισης μπορούν να διορθωθούν με ακόμη μεγαλύτερη πρόοδο προς την ίδια κατεύθυνση: η σωτηρία βρίσκεται μόνο στην αυτοματοποίηση. Καταλήγει σε μια μη κομμουνιστική εκδοχή ενός ειδυλλιακού μέλλοντος, περιγράφοντας τις εκθαμβωτικές «κοσμικές υποσχέσεις μιας ευτυχίας μέσω της βιομηχανίας»[4].

Αξίζει να αναφερθούμε στην πιο ακραία ίσως και την πιο συ-

---

[2] *Στο ίδιο*, σελ. 159-160. Θα ήταν «η πιο πρόσφορη μορφή για την τυραννία και η πιο ταιριαστή με τη δικτατορία»!

[3] F. Guéry, *La société industrielle et ses ennemis*, Παρίσι, Olivier Orban, 1989, σελ. 13.

[4] *Στο ίδιο*, σελ. 264.

νεπή έκφραση του σύγχρονου αντιρομαντισμού –γιατί δείχνει τη λογική κατάληξή του επιχειρώντας να αρνηθεί ακόμη και την ίδια την έννοια που στηρίζει την κριτική του σύγχρονου κόσμου. Πρόκειται για ένα άρθρο δημοσιευμένο στο περιοδικό *Le Débat* –του οποίου ολόκληρη η εκδοτική στρατηγική συνίσταται στον εγκωμιασμό της νεωτερικότητας– με τον τίτλο «Για να τελειώνουμε με την έννοια της αλλοτρίωσης»[5]. Με άξονα την κατανάλωση, το άρθρο οδηγεί την επιχειρηματολογία του τόσο μακριά, ώστε μερικές στιγμές ο αναγνώστης φθάνει να αναρωτηθεί μήπως πρόκειται για μια παρωδία, για μια απόδειξη δια του παραλόγου της αντίθετης θέσης απ' αυτήν που φαίνεται να υποστηρίζει.

Για τους συγγραφείς του (Anne Godignon και Jean-Louis Thiriet), η νεωτερικότητα συνιστά την «έλευση της ατομικής ελευθερίας», αυτής της ελευθερίας που «νοείται ως η όλο και πιο πραγματική ανεξαρτησία του ατόμου απέναντι στην εξωτερικότητα των αφηγήσεων και των αντικειμένων[6]». Αυτή η ελευθερία ασκείται με την κατανάλωση, αλλά όχι ως πραγματική *επιλογή*, όπως είχε ισχυρισθεί ο Lipovetsky στα έργα *Η Εποχή του κενού* και *Η Αυτοκρατορία του Εφήμερου*. «Όλα είναι ισοδύναμα μεταξύ τους· ο καταναλωτής, αχόρταγος, τα θέλει όλα, εφ' όσον δεν επιθυμεί τίποτα ιδιαίτερα. Σ' αυτό οφείλεται η καταναλωτική του υπερδραστηριότητα που σκοπό έχει να ανανεώνει διαρκώς την επιβεβαίωση της ύπαρξής του και της ελευθερίας του... Η κατανάλωση ως praxis ολοκληρώνει τον ακόμη αφηρημένο μηδενισμό που διέπει την άρνηση των αξιών, την απόρριψη του νοήματος και την αποποίηση κάθε κληρονομιάς, που χαρακτηρίζουν τη νεωτερικότητα»[7].

Οι συγγραφείς του άρθρου, παίρνοντας πολύ απλά μια θέση που βρίσκεται ακριβώς στον αντίποδα της ρομαντικής κριτικής

[5] A. Godignon και J.-L. Thiriet, «Pour en finir avec le concept d' aliénation», *Le Débat*, 56, Σεπτ.-Οκτ. 1989.

[6] *Στο ίδιο*, σελ. 172-173.

[7] *Στο ίδιο*, σελ. 172-173.

παράδοσης, δεν διστάζουν να ισχυρισθούν ότι η ανταλλακτική αξία απο-αλλοτριώνει, ενώ η αξία χρήσης είναι παράγων αλλοτρίωσης (η ανταλλακτική αξία καθιστά το άτομο «ελεύθερο» αποσπώντας το από την ιδιαιτερότητα των αντικειμένων). Αλλά η Godignon και ο Thiriel προχωρούν ακόμη περισσότερο. Εύχονται να επεκταθεί αυτή η ελευθερία του ατόμου μέχρι το αποκορύφωμά της, την απόρριψη κάθε ιδιαίτερου περιεχομένου του «ίδιου του εγώ»[8]· με λίγα λόγια, η υπέρτατη ελευθερία και η απο-αλλοτρίωση του σύγχρονου ατόμου συνίστανται στην άρνηση της ατομικής του προσωπικότητας, την άρνηση του εαυτού του. Ακολουθώντας λοιπόν ως το τέλος της τη λογική του σύγχρονου κόσμου, καταλήγουμε σ' ένα ριζικό κενό.

Η ρομαντική κριτική σήμερα

Απέναντι σ' αυτήν την σχεδόν απόλυτη εκσυγχρονιστική συναίνεση, αναπτύσσεται στη Γαλλία, κατά τα τελευταία χρόνια, ένα ρεύμα ρομαντικής ευαισθησίας, μειοψηφικό αλλά όχι αμελητέο, φορέας μιας ριζοσπαστικής κριτικής του σύγχρονου πολιτισμού. Ένα χαρακτηριστικό, κοινό για την πλειονότητα των εκπροσώπων του, είναι η απουσία ιδιαίτερων αναφορών στη ρομαντική παράδοση του 19ου αιώνα – που η παρουσία της ήταν ακόμη εξαιρετικά έντονη στην προπολεμική γενιά[9]. Αυτό δεν σημαίνει ότι δεν υπάρχει ένα αρκετά μεγάλο φιλολογικό ή πολιτιστικό ενδιαφέρον για τους ρομαντικούς συγγραφείς του παρελθόντος, αλλά ότι σπανίως θεωρούνται πηγή ή αφετηρία μιας κριτικής της βιομηχανικής κοινωνίας. Αυτόν τον ρόλο έχουν αναλάβει μερικοί σύγχρονοι διανοούμενοι των οποίων τα έργα έχουν μεταφρασθεί (ή αρχίζουν να μεταφράζονται) στη Γαλλία: σε ό,τι α-

[8] *Στο ίδιο*, σελ. 178.

[9] Ανάμεσα στις εξαιρέσεις: ο J.-J Wunenburg, στο βιβλίο του *La Raison contradictoire* (Albin-Michel 1990), επιμένει στη σπουδαιότητα του φανταστικού ως αντίβαρο στις απλοποιητικές κωδικοποιήσεις του καρτεσιανού ορθολογισμού και αποκαθιστά τη λογική της αντίφασης και του παράδοξου που ενυπάρχουν στη ρομαντική φιλοσοφία της φύσης.

φορά τους φιλοσόφους, πρόκειται για τους συγγραφείς της σχολής της Φρανκφούρτης, ή, αντίθετα, για τον Χάιντεγκερ· οι οικολόγοι ενδιαφέρονται για τον Ιβάν Ίλλιτς, ενώ οι οικονομολόγοι ανακαλύπτουν τον Karl Polanyi ή τον Ιμμάνουελ Βαλλερστάιν.

Το έργο του Polanyi, η ανάλυσή του για τη βαθύτατη τομή που αντιπροσωπεύει η αυτορυθμιζόμενη αγορά σε σχέση με ένα οικονομικό επίπεδο «ενσωματωμένο» *(embedded)* στο κοινωνικό γίγνεσθαι στις προνεωτερικές κοινωνίες, μεταβλήθηκε –προπάντων μετά τη μετάφραση του *Μεγάλου Μετασχηματισμού*, το 1983– σε θεμελιώδη αναφορά, πέρα από τα στενά όρια των επί μέρους επιστημονικών τομέων, για τους επικριτές και τους αντιπάλους του «συστήματος» στη Γαλλία.

Μερικοί συγγραφείς επιμένουν να καταδεικνύουν τον *νεωτεριστικό* χαρακτήρα της σύγχρονης φάσης της καπιταλιστικής νεωτερικότητας. Τέτοια είναι, επί παραδείγματι, η περίπτωση του Jean Chesnaux· κατ' αυτόν, στις μέρες μας, έχουμε περάσει σε μια νέα περίοδο, που δεν προβλέπει ο Polanyi: μέσα από μια αναστροφή, μια ανατροπή της σχέσης ανάμεσα στο οικονομικό και το κοινωνικό, όλος ο ιστός της κοινωνικής ζωής κυριεύθηκε από την οικονομία και αποσυντέθηκε. Στη θέση του μπαίνει ένα καθολικό σύστημα, ένας πανταχού παρών παν-καπιταλισμός, που καλύπτει όλες τις ηπείρους και όλους τους τομείς της κοινωνικής ζωής, παρασύροντας στο πέρασμά του τον τρίτο κόσμο και τον «υπαρκτό σοσιαλισμό». Η κοινωνική αποσύνθεση γίνεται φανερή στο επίπεδο του *χώρου*, με το ξερίζωμα των πληθυσμών, την επαναληπτική μονοτονία των χώρων κοινωνικής συναναστροφής, τον πολλαπλασιασμό των «αποεδαφικοποιημένων» συστημάτων (αποχωρισμένων από το φυσικό ή κοινωνικό περιβάλλον). Μεταφράζεται επίσης, με τρόπο ιδιαίτερα επώδυνο, στο επίπεδο της *χρονικότητας:* ο σύγχρονος άνθρωπος, ζώντας αποκλειστικά στο στιγμιαίο και το άμεσο, δεν γνωρίζει παρά ένα χρόνο καθαρά ποσοτικό, συμπιεσμένο μέσα στο παρόν, που εξαφανίζει την έννοια της διάρκειας. Βρίσκεται κλεισμένος

σε ένα «διαρκές παρόν χωρίς παρελθόν ούτε μέλλον» (Όργουελ). Ένας τέτοιος χρόνος, παρατηρεί ο Chesnaux, είναι τελείως ξένος προς τους μη δυτικούς πολιτισμούς, είναι ακατανόητος αν όχι παράλογος για τους Ινδιάνους της Αμερικής και τους Μελανησίους και είναι επίσης ολότελα ξένος προς τους παραδοσιακούς Ευρωπαίους αγρότες μας που διατήρησαν την τέχνη «να δουλεύουν με την ησυχία τους». Η φρενίτις του στιγμιαίου, η έμμονη ιδέα του απηρχαιωμένου, η ψύχωση της ταχύτητας, εγκαθίστανται μαζί με τη νεωτερικότητα, οδηγώντας σε μια αντιπαράθεση, όλο και πιο έντονη, με τους βαθύτερους ρυθμούς της βιόσφαιρας και της ατμόσφαιρας[10].

Άλλοι κριτικοί, αντίθετα, τονίζουν τη μακρά διάρκεια, τη συνέχεια, με κίνδυνο να πνιγεί η νεωτερικότητα σε μια πολύ ευρύτερη χρονολόγηση. Είναι η περίπτωση του Ραούλ Βανεγκέμ, που, στο τελευταίο του βιβλίο, *Adresse aux vivants sur la mort qui les gouverne (Επιστολή προς τους ζωντανούς σχετικά με το θάνατο που τους κυβερνά)*, εκφέρει ένα φλογερό κατηγορητήριο κατά του εμπορευματικού πολιτισμού. Ο καταστασιακός φιλόσοφος αναγνωρίζει ότι, κατά τη διάρκεια των δύο τελευταίων αιώνων, έλαβε χώρα «μία φρενιτιώδης επιτάχυνση των οικονομικών διεργασιών», αλλά αυτό που καταδικάζει τελικά είναι ολόκληρη η ιστορία του πολιτισμού: από τη νεολιθική επανάσταση και μετά, «δεν υπάρχει πλέον χειρονομία, σκέψη, στάση, πρόγραμμα που να μη μπαίνει σε μια σχέση λογιστικής, όπου όλα πρέπει να πληρώνονται με ανταλλαγή σε είδος, χρήματα, θυσία, υποταγή». Η επικράτηση της ανταλλαγής επέβαλε τη δομή της αγοράς στις συμπεριφορές, τα ήθη, τον τρόπο σκέψης, εδώ και... εννέα χιλιάδες χρόνια! Το πρόβλημα μ' αυτό τον τύπο προσέγγισης είναι ότι δύσκολα μπορεί να γίνει κατανοητός ο ιδιαίτερος χαρακτήρας της βιομηχανικής καπιταλιστικής νεωτε-

[10] J. Chesnaux, *Modernité-monde. Brave modern World, ό.π.*, σελ. 194-196, 208-209.

ρικότητας ως ρήξη ιστορική και πολιτισμική[11].

Οι περισσότερες απ' αυτές τις αναλύσεις έχουν μια *ολιστική* σκοπιά: είναι *το σύνολο του «συστήματος»* που κατηγορείται για τη δομή του και τη φαινομενικά μη αναστρέψιμη πορεία του. Ανάμεσα σ' αυτούς που αποκλήθηκαν οι «αντιφρονούντες της νεωτερικότητας», μερικοί όπως οι Jacques Ellul, Michel Leiris, Ρενέ Ντυμόν, Jean Chesnaux, αναφέρονται στο φαινόμενο θεωρούμενο σαν ένα σύνολο του οποίου οι διάφορες εκφάνσεις διέπονται από συνοχή και από την ίδια αδυσώπητη λογική. Αλλά οι διάφοροι συγγραφείς δεν συμφωνούν πάντα για τον ορισμό αυτού που συνιστά την ουσιώδη διάσταση αυτής της καπιταλιστικής νεωτερικότητας.

Για πολλούς, πρόκειται για την *τεχνολογία*, ως αυτονομημένη διαδικασία, αλλοτριωμένη και πραγμοποιημένη, της οποίας αναδεικνύουν την αντίφαση ανάμεσα στο δυναμικό της χειραφέτησης (ιδιαίτερα χάρη στην αυτοματοποίηση) και τη σύγχρονη καταστρεπτική μορφή της. Αυτή η κριτική ασχολείται λιγότερο με τις αρνητικές συνέπειες τη βιομηχανικής τεχνικής στους εργαζόμενους (θέμα που συναντάμε στον Μαρξ και τον Ράσκιν) απ' ό,τι με τις ευρύτερες κοινωνικές συνέπειες του φαινομένου. Σ' ένα πρόσφατο φιλοσοφικό δοκίμιο, ο Michel Henry καθιστά υπεύθυνη αυτήν που αποκαλεί «τεχνικο-επιστημονική βαρβαρότητα» των νεώτερων χρόνων για την ατροφία του πολιτισμού, τον θάνατο της Τέχνης και την απώλεια του ιερού. Όσο για τον J. Chesnaux, αυτός επισύρει την προσοχή ιδιαίτερα στις πολιτικές συνέπειες της τεχνολογίας των σύγχρονων μέσων επικοινωνίας: στις μέρες μας, η πολιτική επιβιώνει μόνο μέσα από τα τηλεοπτικά υποκατάστατα, απέναντι σε μια μάζα παθητικών και ανεύθυνων θεατών. Ο πολίτης εξαφανίζεται μπροστά στον «τηλεθεατή» και οδηγείται στην αδυναμία, την αδιαφορία, τη συνήθεια – αισθήματα που ευνοούν τη ναρκισσιστική αναδίπλωση

---

[11] R. Vaneigem, *Adresse aux vivants sur la mort qui les gouverne et l' opportunité de s' en défaire*, Παρίσι, Seghers, 1990, σελ. 90-91.

στην ιδιωτική ζωή[12].

Για άλλους, ο *ωφελιμισμός*, ως ένας εργαλειακός και στενόμυαλος ορθολογισμός, είναι αυτός που αποτελεί το κεντρικό χαρακτηριστικό των νεωτερικών κοινωνιών, οδηγώντας σε μια μονοδιάστατη ομοιομορφοποίηση και σε μία ισοπέδωση του συστήματος των αξιών, ανάγοντας τα πάντα σε έναν υπολογισμό ατομικών συμφερόντων. Αποτέλεσμα της συνάρθρωσης, ήδη από τον 17° αιώνα, της προτεσταντικής Μεταρρύθμισης, της ανάπτυξης της αγοράς, της τεχνικής προόδου και της ανόδου των μεσαίων τάξεων, ο ωφελιμισμός θριαμβεύει με την κυριαρχία της αυτορυθμιζόμενης αγοράς (Polanyi). Με τον αποικισμό, εξαπλώνεται σ' ολόκληρη την οικουμένη, επιβάλλοντας, με την καταστροφή του πολιτισμού, ή ακόμη και με την εθνοκτονία, τα υποδείγματα του δυτικού και καπιταλιστικού πολιτισμού[13].

Για τους οικολόγους, τέλος, ο *παραγωγισμός*, η παραγωγή για την παραγωγή, η ατελείωτη και αλόγιστη συσσώρευση εμπορευμάτων ως αυτοσκοπός (ανεξάρτητα από τις πραγματικές κοινωνικές ανάγκες) συνιστά «το προπατορικό αμάρτημα» της βιομηχανικής νεωτερικότητας και την αιτία των καταστρεπτικών επιπτώσεων στη φυσική ισορροπία. Οι περιβαλλοντικές καταστροφές της νεωτερικότητας (η καταστροφή του στρώματος του

---

[12] Βλέπε ανάμεσα σε άλλα, J. Ellul, *Le Bluff technologique* (Hachette, 1987)· M. Henry, *La Barbarie* (Grasset, 1987)· J. Chesnaux, *Modernité-monde*, ό.π· A. Mattelart, *La culture contre la démocratie, l' audiovisuel à l' heure transnationale* (La Découverte, 1984).

[13] Αυτό το θέμα αναπτύχθηκε ειδικά με τις εργασίες του MAUSS –Αντιωφελιμιστικό Κίνημα στις Κοινωνικές Επιστήμες– που αναφέρεται στην ιδεολογική κληρονομιά του Marcel Mauss. Βλέπε ιδιαίτερα A. Caille, *Critique de la raison utilitaire* (La Découverte, 1989), έργο βασισμένο στη συλλογική εργασία του Κινήματος. Βλέπε επίσης το βιβλίο του S. Latouche, *L' Occidentalisation du monde* (La Découverte, 1989), μέλους επίσης του MAUSS, που γράφει ανάμεσα στα άλλα (σελ. 41): «Η ωφελιμιστική αποχαλίνωση του προσωπικού συμφέροντος δεν αδειάζει τη δημοκρατία από την ουσία του περιεχομένου της, μετατρέποντας τους ανθρώπους σε εργαλεία μέσα στη μεγάλη τεχνολογική μηχανή;».

όζοντος, η μόλυνση του αέρα και των υδάτων, η συσσώρευση των αποβλήτων, η καταστροφή των δασών) δεν είναι «ατυχήματα» ούτε «λάθη», αλλά απορρέουν αναγκαστικά από αυτόν τον ψευδο-ορθολογισμό της παραγωγικότητας. Κατά τους οικοσοσιαλιστές, υπάρχει μια αγεφύρωτη αντίφαση ανάμεσα στη νεωτερική λογική της άμεσης αποδοτικότητας και τα μακροπρόθεσμα γενικά συμφέροντα του ανθρωπίνου είδους, ανάμεσα στον νόμο του κέρδους και την προστασία του περιβάλλοντος, ανάμεσα στους κανόνες της αγοράς και την επιβίωση της φύσης (άρα και της ανθρωπότητας).[14]

Αυτές οι ποικίλες κριτικές αναλύσεις του σύγχρονου πολιτισμού –περισσότερο αλληλοσυμπληρούμενες και συγκλίνουσες παρά αντιφατικές– επαναλαμβάνουν συχνά θέματα της ρομαντικής παράδοσης, αλλά τους προσδίδουν μια νέα σημασία, σε συνάρτηση με τη συγκεκριμένη πραγματικότητα του τέλους του 20ού αιώνα. Αυτό δεν προκύπτει αναγκαστικά από έναν άμεσο δεσμό ή μια πνευματική επιρροή των ρομαντικών διανοουμένων του 19ου αιώνα: εκείνο που εξηγεί την αναλογία είναι το γεγονός ότι τα ουσιώδη χαρακτηριστικά της αστικο-βιομηχανικής νεωτερικότητας παραμένουν αναλλοίωτα.

Οι ρομαντικοί «αντιφρονούντες» της νεωτερικότητας των τελευταίων χρόνων μοιράζονται με τους παλαιότερους ρομαντικούς την αναφορά στους πολιτισμούς του παρελθόντος. Συχνά πρόκειται για μια αδιαφοροποίητη επίκληση δεδομένου ότι είναι το σύνολο των προκαπιταλιστικών και προνεωτερικών κοινωνικών σχηματισμών που χρησιμεύει ως σημείο αφετηρίας. Αυτοί οι κοινωνικοί σχηματισμοί χρησιμεύουν ως παράδειγμα ενός ε-

---

[14] J. Chesnaux, *Modernité-monde.*, *ό.π.*, σελ. 165-166. Βλέπε επίσης M. Serres, *Le Contrat naturel* (François Bourin, 1989), R. Dumont, *Un monde intolérable, le libéralisme en question* (Seuil, Paris, 1988), και τη συλλογή άρθρων δημοσιευμένων στον *Monde Diplomatique*, που εκδόθηκε το 1990 με τον τίτλο, *La Planète mise à sac - Ο λεηλατημένος πλανήτης* (όπως και τα πρόσφατα έργα των διανοουμένων της πολιτικής οικολογίας: André Gorz, Alain Lipietz, Pierre Juquin, κ.λπ.).

ναλλακτικού τρόπου ζωής, ως αντίθεση που κάνει τα μαύρα περιγράμματα του παρόντος να διαγράφονται εναργέστερα, ή και ως ανάμνηση ενός κοινοτικού σύμπαντος που διέπεται από ποιοτικές αξίες.

Εντούτοις, μπορούμε να διαπιστώσουμε μια ιδιαίτερη γοητεία για τους λεγόμενους «πρωτόγονους» πολιτισμούς, τους πιο απομακρυσμένους από τη νεωτερικότητα –είτε από την άποψη του χρόνου, είτε της απόστασης– όπως οι προϊστορικοί πολιτισμοί ή όπως οι «άγριοι» λαοί που επιζούν ακόμη. Μπορούμε να μιλήσουμε, απ' αυτή την άποψη, για μια *ρουσσωική ευαισθησία* στη ρομαντική σκέψη αυτού του τέλους του 20[ού] αιώνα (παρούσα ήδη στη σχολή της Φρανκφούρτης, ειδικά στον Βάλτερ Μπένγιαμιν). Γιατί αυτοί οι «αρχαϊκοί» πολιτισμοί ασκούν τόσο μεγάλη έλξη στους σύγχρονους αντιπάλους της νεωτερικής αστικής κοινωνίας;

Διάφορες υποθέσεις είναι δυνατό να προταθούν: από το ένα μέρος, όσο περισσότερο «προοδεύει» η νεωτερικότητα και αναπτύσσει την αδυσώπητη λογική της, τόσο προκαλεί, ως αντίδραση, την παθιασμένη αναζήτηση –κάποτε απελπισμένη– ενός κοινωνικού παραδείγματος που να βρίσκεται κυριολεκτικά *στους αντίποδες* αυτού του πολιτισμού, που θα μπορούσε να αντιπροσωπεύει, από την ίδια του τη φύση, *την απόλυτη αντίθεσή του.* Όπως γράφει ο Pierre Clastres: «Η ουσία της πρωτόγονης κοινωνίας εξελήφθη πάντα ως μία θέση απόλυτης διαφοράς σε σχέση με την ουσία της δυτικής κοινωνίας, ως ο παράδοξος και αδιανόητος χώρος της απουσίας – απουσίας όλων εκείνων που συνιστούν το κοινωνικοπολιτικό σύμπαν των παρατηρητών: κόσμος χωρίς ιεραρχία, άνθρωποι που δεν υπακούουν σε κανένα, κοινωνία αδιάφορη για την κατοχή πλούτου, αρχηγοί που δεν διατάσσουν, πολιτισμοί χωρίς ηθική γιατί αγνοούν την αμαρτία, κοινωνία χωρίς τάξεις, κοινωνία χωρίς κράτος κ.λπ.»[15]. Για τις

---

[15] P. Clastres, «Archéologie de la violence: la guerre dans les sociétés primitives», *Libre*, τ. 1, 1997, σελ. 156.

παλαιότερες γενιές, η Ανατολή, ή οι μη δυτικές κοινωνίες γενικά, μπορούσαν να παίζουν ακόμη τον ρόλο του *αρνητικού καθρέφτη*, αλλά με τον «εκδυτικισμό» και τον ταχύ «εκσυγχρονισμό» του τρίτου κόσμου από τις πολυεθνικές επιχειρήσεις, κάτι τέτοιο γίνεται προβληματικό. Εξ άλλου, η κρίση ή η εξασθένιση της εσωτερικής αμφισβήτησης της αστικής κοινωνίας (συγκεκριμένα από το εργατικό κίνημα) ευνοεί ταυτόχρονα την απόπειρα για να αναζητηθούν *αλλού* κριτικά πρότυπα καθώς και μια φαντασιακή ετερότητα.

Αυτός ο νέος ρουσσωισμός (όρο που χρησιμοποιούμε χωρίς καμιά υποτιμητική διάθεση!) ξεπερνάει κατά πολύ το περιβάλλον των κριτικών ανθρωπολόγων (Robert Jaulin, Roger Renaud, κ.λπ.). Έτσι, για τους αντι-ωφελιμιστές, οι αρχαϊκές κοινωνίες αποδεικνύουν ότι ο συμφεροντολογικός υπολογισμός δεν ήταν πάντοτε η κυρίαρχη μορφή των κοινωνικών σχέσεων. Το μεγάλο μάθημα από τους λεγόμενους άγριους λαούς, στους οποίους οι συναλλαγές πραγματοποιούνται υπό μορφή δώρων, είναι ότι η κοινότητα δεν θα μπορούσε να συσταθεί με βάση αυστηρά «ωφελιμιστικά» κριτήρια, ακόμη και αν όφειλε να ικανοποιήσει τις ανάγκες όλων. Η λογική της αφιλοκέρδειας, του δώρου, του μηχρησιμοθηρικού, που ρυθμίζει τη ζωή των αρχαϊκών κοινωνιών, αντιπροσωπεύει το κατ' εξοχήν απωθημένο της νεωτερικής κοινωνίας.

Ξαναβρίσκουμε σ' αυτό το είδος επιχειρήματος το πανάρχαιο όνειρο μιας χρυσής εποχής στην αυγή της ανθρώπινης ιστορίας. Ο Alain Caillé, ενώ αρνείται ότι εξιδανικεύει το παρελθόν, πιστεύει ότι «η εικόνα του χαμένου παραδείσου ή του χρυσού αιώνα ίσως δεν είναι ίσως τόσο μυθολογική, όσο πιστεύεται γενικά»: όλες οι εθνογραφικές έρευνες συμφωνούν ότι στις άγριες κοινωνίες ο μέσος χρόνος της ημερήσιας εργασίας δεν ξεπερνά τις τέσσερεις ώρες. «Το ουσιαστικό μέρος του χρόνου αφιερώνεται στον ύπνο, στο παιχνίδι, στη συζήτηση ή στον εορτασμό των θρησκευτικών τελετών». Αυτές οι κοινωνίες, ικανές να περιορίζουν τις ανάγκες τους, δεν φροντίζουν καθόλου να αποτα-

μιεύουν: αν συμβεί να γίνουν πιο παραγωγικές, δεν αυξάνουν την παραγωγή τους αλλά τον χρόνο που αφιερώνουν στην άνεσή τους[16].

Αυτός ο κριτικός πριμιτιβισμός οδηγήθηκε ως τις έσχατες συνέπειες από τον Ραούλ Βανεγκέμ: για τον παλαιό καταστασιακό ηγέτη, μόνο στον *παλαιολιθικό πολιτισμό* είναι δυνατό να βρεθεί μια τέλεια συμβίωση («οι αλχημικοί γάμοι») του ανθρώπου με τη φύση, που οδηγεί στην απόλαυση του εαυτού όπως και των άλλων και στην αλληλεγγύη που γεννιέται αυθόρμητα «από μια αρμονία των παθών που πεταλουδίζουν γύρω από έναν παθιασμένο έρωτα για τη ζωή». Αυτοί οι μη εμπορευματικοί πολιτισμοί, βασισμένοι στο κυνήγι και τη συλλογή καρπών, προγενέστεροι της νεολιθικής περιόδου, είναι εκείνοι που οι άνθρωποι της εμπορευματικής οικονομίας εκθειάζουν επί αιώνες με τα ονόματα Εδέμ, χρυσός αιώνας, γη της Επαγγελίας, που περιγράφονται σαν τόποι όπου βασίλευαν η αφθονία, η δωρεά, η αρμονία ανάμεσα στα ανθρώπινα όντα και τα ζώα. Από εκεί άντλησε η συλλογική μνήμη τη νοσταλγία μιας αρμονικής κοινωνίας, την ανάμνηση μιας αρχέγονης ευτυχίας, που εμπνέουν ακόμη και σήμερα, σε πείσμα των εμπορικών νόμων της συναλλαγής, τη «μυστική έξαρση που... προσδίδει μια τόσο αδάμαστη δύναμη στον έρωτα, τη φιλία, τη φιλοξενία, τη γενναιοφροσύνη, τη στοργή, την αυθόρμητη επιθυμία για προσφορά, την ανεξάντλητη αφιλοκέρδεια»[17].

Θα μπορούσε ίσως να επικριθεί η εξιδανίκευση του αρχαϊκού σ' αυτή την ποιητική και φανταστική ανθρωπολογία· μπορούμε πιθανώς να αναρωτηθούμε για την καταλληλότητα των «αγρίων» πολιτισμών να χρησιμεύσουν ως παραδείγματα για τον μετασχηματισμό των σύγχρονων κοινωνιών. Δεν παύει όμως –όπως και στα κείμενα του Μαρξ ή της Ρόζας Λούξεμπουργκ για τις πρωτόγονες κοινότητες– αυτή η «παράκαμψη» μέσα από το

---

[16] A. Caillé, *Critique de la raison utilitaire*, *ό.π.*, σελ.67.
[17] R. Vaneigem, *Adresse aux vivants...*, *ό.π.*, σελ. 89-90.

παρελθόν να αποτελεί ένα ισχυρό και ανατρεπτικό εργαλείο κριτικής και *σχετικοποίησης* του σύγχρονου δυτικού πολιτισμού. Αν είναι ίσως ριψοκίνδυνο να θεωρήσουμε αυτές τις αρχαίες μορφές ζωής ως μια λύση για τις καταστροφές που προκαλεί η νεωτερικότητα, δεν παύουν όμως να αποτελούν μια δεξαμενή αυθεντικών ανθρώπινων αξιών που δεν έχουν χάσει τίποτα από τη μαγεία τους.

Ποιο είναι το μέλλον του ρομαντισμού;

Επιμένουμε λοιπόν να υπερασπίζουμε τη συμβολή της ρομαντικής παράδοσης απέναντι στους αντιπάλους της, χωρίς να κρύβουμε ωστόσο τα όρια και τις αδυναμίες της και μάλιστα τους κινδύνους που μπορεί να κρύβει.

Από το ένα μέρος, η *εξιδανίκευση* του παρελθόντος –ή η «ουτοπικοποίησή του», θα μπορούσε να πει κάποιος– αποτελεί αναπόσπαστο μέρος του ρομαντικού οράματος. Είναι προφανές λοιπόν πως, όταν το αντικείμενο της νοσταλγίας είναι ένα παρελθόν μάλλον *πραγματικό* παρά καθαρά μυθικό (η προϊστορία, η αρχαιότητα, η φεουδαρχική εποχή, κ.λπ.), αναμφίβολα η ιστορική προοπτική νοθεύεται ως ένα σημείο.

Όταν εξυμνούμε τον «παλιό καλό καιρό» χωρίς καμία διαφοροποίηση, θα μπορούσαμε να οδηγηθούμε, ανάλογα με την περίπτωση, στο να αποσιωπήσουμε ή αντιθέτως να εγκωμιάσουμε τις χειρότερες πλευρές αυτών των στιγμών του παρελθόντος: τη δουλοκτησία, την υποδούλωση, τα προνόμια, την υποταγή της γυναίκας στον άντρα, την πιο μαύρη δυστυχία για το μεγαλύτερο μέρος του πληθυσμού, τον πόλεμο, τις καταστροφές από τις ασθένειες κ.λπ, με λίγα λόγια όλα εκείνα που θα μπορούσαν να κάνουν επίπονη τη ζωή ενός μέρους τουλάχιστον της ανθρωπότητας. Πρέπει να αναγνωρίσουμε, χωρίς αμφιβολία, ότι οι παλαιότερες βαθμίδες της ανάπτυξης των ανθρώπινων κοινωνιών εμπεριείχαν πάντοτε σημαντικές ζώνες πόνου και αδικίας.

Αντιστρόφως, η δυσφορία που δοκιμάζουν οι ρομαντικοί για τη σύγχρονη ζωή, η ριζικά επικριτική στάση τους απέναντί της,

τους οδηγούν αρκετά συχνά στην άρνηση της νεωτερικότητας στο *σύνολό της*. Σύμφωνα με τη ρομαντική οπτική, *όλα* όσα είναι νέα μπορούν εύκολα να γίνουν μισητά. Σ' αυτή την περίπτωση, ο ρομαντισμός προκαλεί μια τύφλωση απέναντι τα θετικά, ή εν δυνάμει θετικά, στοιχεία αυτού που έχει συμφωνηθεί να ονομάζεται «πρόοδος» – μία τύφλωση που είναι ανάλογη εκείνης των θετικιστών, των *«ωφελιμιστών»* και των φιλελεύθερων απέναντι στις αξίες του παρελθόντος. Γιατί είναι αναντίρρητο, όχι μόνο ότι πολλές από τις εξελίξεις της νεωτερικότητας *είναι μη αναστρέψιμες*, τόσο σε ατομικό επίπεδο, όσο και στην κοινωνία ή την οικονομία, αλλά επίσης ότι μερικές από αυτές αντιπροσωπεύουν σημαντικές κατακτήσεις της ιστορικής διαδικασίας και συμβολή στην –ακόμη απραγματοποίητη– ευτυχία του ανθρώπινου γένους.

Έτσι πρέπει να δεχθούμε ότι δεν είναι απορριπτέα όλα όσα χαρακτηρίζουν τη νεωτερικότητα Αν το «κράτος δικαίου» δεν αποτελεί μία επαρκή εγγύηση κατά της κατάχρησης εξουσίας, αποτελεί πάντως μια αναγκαία προστασία του ατόμου (που είναι κι αυτό πολύτιμο δημιούργημα της νεωτερικής εποχής) απέναντι στην αυθαιρεσία ενός ηγεμόνα, ενός κόμματος, ή ολόκληρου του «λαού». Ακόμη και αν η σύγχρονη βιομηχανία-τεχνολογία εμπεριέχει σοβαρούς κινδύνους, νέες μορφές της σύγχρονης τεχνικής θα μπορούσαν ν' ανοίξουν τον δρόμο, με τον περιορισμό του χρόνου εργασίας και του επαχθούς χαρακτήρα της, με τις ανήκουστες δυνατότητες επικοινωνίας και πληροφόρησης που δημιουργούν, σε μια αυτοπραγμάτωση της ανθρωπότητας που *δεν έχει επιτευχθεί ποτέ στις κοινωνίες του παρελθόντος*.

Τέλος, μπορούμε να πούμε ότι, πέρα απ' αυτά τα «τυφλά σημεία», το ρομαντικό όραμα εμπεριέχει και έναν κίνδυνο. Αντιταχθήκαμε στην ιδέα ότι από τον ρομαντισμό κατάγονται οι πιο ολέθριες ιδεολογίες του 20ού αιώνα, από τον φασισμό έως τη θρησκοληψία, υποστηρίζοντας ότι η έννοια του «αντιδραστικού μοντερνισμού» ανταποκρίνεται πολύ καλύτερα σ' αυτές. Αλλά δεν μπορούμε να αγνοήσουμε ότι οι (επί μέρους) συγγένειες ανάμε-

σα σ' αυτόν και τον ρομαντισμό καθιστούν το πέρασμα από τον ένα στον άλλο σχετικά εύκολο, ούτε ότι μπόρεσαν να συναφθούν μεταξύ τους πολυάριθμες συμμαχίες. Ο αντιδραστικός μοντερνισμός, τόσο στη φασιστική όσο και στην θρησκόληπτη μορφή του, εκμεταλλεύθηκε, συχνά με επιτυχία, τη ρομαντική φλέβα μέσα στο εν δυνάμει κοινό της και στους «συνοδοιπόρους» διανοούμενους.

Ιδιαίτερα, το γεγονός ότι ένας σημαντικός αριθμός καλλιτεχνών και διανοουμένων με ρομαντική ευαισθησία, και ανάμεσά τους ορισμένοι πρώτης γραμμής (Γκότφρηντ Μπεν, Χάιντεγκερ, κ.λπ.), μπόρεσαν να παίξουν τους μαθητευόμενους μάγους, στηρίζοντας τον ναζισμό, πρέπει να μας βάλει σε σκέψεις. Αν και αυτά τα ολισθήματα απέχουν πολύ από το να είναι αναπόφευκτα –υπάρχει πάντα μια ολόκληρη κλίμακα από διαφορετικές ρομαντικές πολιτικές τοποθετήσεις–, δεν μπορούμε να αρνηθούμε ότι προέκυψαν από τη ρομαντική κριτική της νεωτερικότητας και από αυτή θα μπορούσαν να προκύψουν και πάλι.

Το βέβαιο είναι ότι η καπιταλιστική νεωτερικότητα, πράγμα που ισχύει και για τη μη καπιταλιστική, που εξ άλλου βρίσκεται στο στάδιο της εξαφάνισης, οδηγείται σε αδιέξοδο. Από το ένα μέρος εξ αιτίας του καταστροφικού χαρακτήρα της για τους ανθρώπους, την κοινωνία και τον πολιτισμό. Από το άλλο μέρος εξ αιτίας της απειλής που κραδαίνει πάνω από την ίδια την επιβίωση του είδους (κίνδυνος πυρηνικής καταστροφής ή οικολογικού ολέθρου).

Εδώ ο ρομαντισμός αποκάλυψε όλη την κριτική ισχύ και την διαύγειά του απέναντι στην τύφλωση των ιδεολογιών της προόδου. Οι ρομαντικές κριτικές άγγιξαν –έστω και διαισθητικά ή αποσπασματικά– αυτό που αποτελούσε το αδιανόητο της αστικής σκέψης, *είδαν* αυτό που ήταν εκτός του οπτικού πεδίου της φιλελεύθερης ατομικιστικής κοσμοαντίληψης: την πραγμοποίηση, την ποσοτικοποίηση, την απώλεια των ποιοτικών ανθρώπινων και πολιτισμικών αξιών, την μοναξιά των ατόμων, τον ξεριζωμό, την αλλοτρίωση από το εμπόρευμα, την ανεξέλεγκτη δυναμική

του εκμηχανισμού και της τεχνολογίας, τη χρονικότητα που υποβιβάζεται σε στιγμή, την υποβάθμιση της φύσης. Με μία λέξη, περιέγραψαν το *ιπποκράτειο προσωπείο*[18] του σύγχρονου πολιτισμού. Και αν συχνά πραγματοποίησαν αυτή τη διεισδυτική διάγνωση στο όνομα ενός ελιτίστικου αισθητισμού, μιας οπισθοδρομικής θρησκείας ή μιας αντιδραστικής πολιτικής ιδεολογίας, αυτό δεν αναιρεί σε τίποτα την οξυδέρκεια και την αξία της – *ως διάγνωσης*. Αν και δεν ήταν πάντα σε θέση να προτείνουν λύσεις στις καταστροφές που προκαλεί η βιομηχανική πρόοδος –εκτός από μια απατηλή επιστροφή στο χαμένο παρελθόν– κατέδειξαν όμως τα ολέθρια αποτελέσματα του δυτικού εκσυγχρονισμού.

Ανήσυχοι για την πρόοδο της ασθένειας-νεωτερικότητα, οι ρομαντικοί του 19ου αιώνα και των αρχών του 20ού υπήρξαν συχνά μελαγχολικοί και απαισιόδοξοι: κινούμενοι από μια τραγική αίσθηση του κόσμου και από φοβερά προαισθήματα, παρουσίαζαν το μέλλον με τα πιο σκοτεινά χρώματα. Δεν μπορούσαν ωστόσο να προβλέψουν μέχρι ποιου σημείου η πραγματικότητα θα ξεπερνούσε τους χειρότερους εφιάλτες τους...

Πράγματι, ο 20ός αιώνας γνώρισε ορισμένα τερατώδη συμβάντα και φαινόμενα: δύο παγκόσμιοι πόλεμοι, ο φασισμός, τα στρατόπεδα εξολόθρευσης. Η δύναμη της ιδεολογίας της προόδου είναι τέτοια που, συχνά, αυτά τα γεγονότα περιγράφονται σαν «οπισθοχωρήσεις» και «υποτροπές στην βαρβαρότητα». Εκπλήσσονται πολλοί που τέτοιες φρικαλεότητες έγιναν δυνατές ακόμα και «στην εποχή μας», καταμεσής του 20ού αιώνα. Ωστόσο, αυτά τα συμβάντα –και άλλα παρόμοια, όπως η χρησιμοποί-

---

[18] Ιπποκράτειο προσωπείο: ιατρικός όρος που χρησιμοποιείται για να περιγράψει το προσωπείο ασθενούς σε προθανάτια κατάσταση, κυρίως σε τελικά στάδια λοιμωδών ή καρκινικών νοσημάτων. Το όνομά του το οφείλει στον Ιπποκράτη ο οποίος είχε περιγράψει με απόλυτη ακρίβεια τα σημεία που το απαρτίζουν. «...Ρις οξεία, οφθαλμοί κοίλοι, κρόταφοι ξυμπεπτωκότες, ώτα ψυχρά και ξυνεσταλμένα και οι λοβοί των ώτων απεστραμμένοι και το δέρμα το περί το μέτωπον σκληρόν και περιτεταμένον και καρφαλέον εόν· και το χρώμα του ξύμπαντος προσώπου χλωρόν ή μέλαν εόν ή πελιόν ή μολυβδώδες...». (Σ.τ.ε.)

ηση της ατομικής βόμβας στη Χιροσίμα και το Ναγκασάκι ή ο πόλεμος του Βιετνάμ– είναι στενά συνδεδεμένα, στη μορφή και το περιεχόμενό τους, με τη βιομηχανική νεωτερικότητα. Δεν βρίσκουμε τίποτα το συγκρίσιμο ούτε στον Μεσαίωνα, ούτε στις λεγόμενες βάρβαρες φυλές, ούτε σε καμία εποχή του παρελθόντος! Στην πραγματικότητα, δεν θα μπορούσαν να λάβουν χώρα παρά μόνο στον 20ό αιώνα, ακόμα και γιατί θα προϋπέθεταν ένα επίπεδο τεχνικής και βιομηχανικής ανάπτυξης που δεν υπάρχει παρά μόνο στην εποχή μας. Οι ρομαντικοί –ακόμα και εκείνοι του 20ού αιώνα και μάλιστα αυτοί που, όπως ο Βάλτερ Μπένγιαμιν, είχαν προαισθανθεί την άβυσσο που θ' ανοιγόταν– δεν μπόρεσαν να προβλέψουν αυτές τις καταστροφές, αλλά ήταν οι μόνοι που αντιλήφθηκαν τους κινδύνους, τους εγγενείς στη λογική της νεωτερικότητας.

Αυτός ο ρόλος της Κασσάνδρας έχει ανατεθεί πλέον στους οικολόγους. Αν, ακόμα και πριν μερικά χρόνια, η προοδευτική «κοινή λογική» και η εκσυγχρονιστική συναίνεση πίστευαν ότι μπορούσαν να αναιρέσουν χωρίς πολύ κόπο τα ανησυχητικά τους προγνωστικά, αντιμετωπίζοντάς τους ως «αθεράπευτους ρομαντικούς» ή ως «οπισθοδρομικά πνεύματα» –των οποίων το πρόγραμμα μας γυρίζει «στην εποχή των σπηλαίων»–, αυτό έπαψε να ισχύει σήμερα: παρόλο που πολύ λίγα συγκεκριμένα μέτρα έχουν ληφθεί για την πραγματική προστασία του περιβάλλοντος, δεν είναι πλέον δυνατόν, για τις κατεστημένες εξουσίες, να αγνοούν αυτές τις προειδοποιήσεις.

Η ρομαντική οπτική θα μπορούσε να παίξει έναν ιδιαίτερα γόνιμο ρόλο στη σημερινή συγκυρία, που χαρακτηρίζεται μεταξύ άλλων από την κατάρρευση του «υπαρκτού σοσιαλισμού». Διότι –διαμορφωμένο ιστορικά, σε μεγάλο βαθμό, από έναν αντικαπιταλισμό *μη ρομαντικού* τύπου, που παραγνώριζε τον ολοποιητικό χαρακτήρα της καπιταλιστικής κουλτούρας– αυτό το σύστημα έθετε ως σκοπό να ξεπεράσει τον καπιταλισμό εξωθώντας ακόμα πιο μακριά τη νεωτερικότητα παρά αμφισβητώντας την ίδια τη λογική της. Ήταν λοιπόν καταδικασμένο να αναπα-

ράγει, ενίοτε επιδεινώνοντάς τα, τα βασικότερα στίγματα του καπιταλισμού.

Ως προς αυτό, τίποτα δεν είναι πιο εύλογο από την μαρτυρία της Ανατολικογερμανίδας συγγραφέως Christa Wolf. Περιγράφοντας την κρίση που αυτή και οι διανοούμενοι της γενιάς της υπέστησαν στην Ανατολική Γερμανία από τα μέσα της δεκαετίας του '70 και ύστερα, την εντάσσει σε ένα γενικότερο ιστορικό πλαίσιο: «Τρομαγμένοι από την απογοήτευση και πετρωμένοι, να 'μαστε πλέον πρόσωπο με πρόσωπο με τα αντικειμενικοποιημένα όνειρα αυτής της εργαλειακής σκέψης που συνεχίζει να αναφέρεται στον ορθό λόγο αλλά η οποία, εδώ και πολύ καιρό, έχει εγκαταλείψει το αξίωμα της χειραφέτησης που διαμορφώθηκε από τους διανοητές του Διαφωτισμού οι οποίοι απέβλεπαν σε μία ενηλικίωση της ανθρωπότητας. Με την είσοδό της στη βιομηχανική εποχή, αυτή η σκέψη μετατράπηκε σε ένα καθαρά χρησιμοθηρικό παραλήρημα»[19].

Προφανώς, δεν είναι τυχαίο ότι η Crista Wolf, στην αρχή αυτής της περιόδου κρίσης, αισθάνθηκε την ανάγκη να στραφεί προς τους πρώτους Γερμανούς ρομαντικούς και να γράψει (το 1977) τη φανταστική ιστορική διήγηση –που έχει τον εκφραστικό τίτλο *Κανένας τόπος. Πουθενά*– μιας συνάντησης ανάμεσα σε δυο ρομαντικούς συγγραφείς: την Karoline von Günderrode και τον Heinrich von Kleist. Με την πνευματική εκπτώχευση – στο εξής και υλική– του «υπαρκτού σοσιαλισμού», η ρομαντική προβληματική βρίσκεται περισσότερο παρά ποτέ στην ημερήσια διάταξη.

Είναι δυνατή μια εναλλακτική πρόταση στην «υπαρκτή» νεωτερικότητα; Η απελπισμένη στροφή προς τα ναρκωτικά, τον θρησκευτικό ολοκληρωτισμό ή τον ξενόφοβο εθνικισμό είναι μήπως η μοναδική απάντηση στην κοινωνική σύγχυση που δη-

[19] C. Wolf, *Lesen und Schreiben*, επηυξημένη έκδ., Darmstadt et Neuwied, Luchterhand, 1984, σ. 320· αναφέρεται στο W. Moser, *Romantisme et crises de la modernité. Poésie et encyclopédie dans le* Brouillon *de Novalis*, Longueuil. Québec, éd. de Préambule, 1989, (μεταφρ. του W. Moser).

μιούργησε η κυριαρχία του εμπορευματικού ορθολογισμού;

Πώς να ξεφύγουμε από τη δυαδική λογική που μας επιβάλλει να διαλέξουμε ανάμεσα σε παράδοση και νεωτερικότητα, επιστροφή στο παρελθόν και αποδοχή του παρόντος, σκοταδιστική αντίδραση και καταστρεπτική πρόοδο, αυταρχικό κολεκτιβισμό και κτητικό ατομικισμό, ανορθολογισμό και τεχνογραφειοκρατικό ορθολογισμό;

Tertium datur! Υπάρχει μια άλλη προοπτική: το διαλεκτικό ξεπέρασμα αυτών των αντιθέσεων, προς ένα *νέο πολιτισμό*, μια *νέα ένωση με τη φύση, μια νέα κοινότητα.* Αυτές οι νέες μορφές διακρίνονται ριζικά από τις προκαπιταλιστικές μορφές με την ενσωμάτωση ορισμένων ουσιωδών στοιχείων της νεωτερικότητας.

Δεν μπορούμε ακόμη να προβλέψουμε τη συγκεκριμένη μορφή που θα μπορούσε να έχει αυτή η μετακαπιταλιστική *Gemeinschaft*, βασισμένη όχι στον καταναγκασμό ή τους δεσμούς αίματος, αλλά στην εκούσια προσχώρηση των ατόμων. Δεν θα είναι η άμεση «οργανική» ολότητα, η δοσμένη από τα πριν, αλλά μια *διαμεσολαβημένη ολότητα* που περνάει από την αναγκαία μεσολάβηση της νεωτερικής ατομικότητας.

Ομοίως, η νέα σχέση με το περιβάλλον δεν θα είναι η αποκατάσταση της «παρθένας» και αλώβητης φύσης του προϊστορικού παρελθόντος, αλλά το αποτέλεσμα μιας οικολογικής ισορροπίας που θα επιτευχθεί με τη βοήθεια μιας καινοτόμου τεχνικής. Με άλλα λόγια: δεν πρόκειται να ξαναγυρίσουμε από την ηλεκτρική γεννήτρια στον ανεμόμυλο, αλλά να προχωρήσουμε *εμπρός,* προς ένα νέο παραγωγικό σύστημα, βασισμένο στη χρησιμοποίηση ανανεώσιμων πηγών ενέργειας.

Ο παρελθοντολογικός ρομαντισμός, στις διάφορες παραλλαγές του –στις οποίες περιλαμβάνεται και ένας τύπος παραδοσιοκεντρικής οικολογίας–, δύσκολα μπορεί να προτείνει μια ρεαλιστική και ανθρωπίνως αξιόπιστη εναλλακτική πρόταση απέναντι στα δεινά και τις καταστροφές που έχει προκαλέσει ο βιομηχανικός καπιταλιστικός πολιτισμός: το πρόγραμμά του για την ε-

παναφορά ενός προνεωτερικού τρόπου ζωής είναι αδύνατο να πραγματοποιηθεί – και είναι εξ άλλου εντελώς ανεπιθύμητο.

Αντιθέτως, ο μεταρρυθμιστικός ρομαντισμός (κι αυτός επίσης παρών σ' ένα τμήμα του οικολογικού ρεύματος) είναι απολύτως ικανός να προτείνει πρακτικές και συγκεκριμένες λύσεις για να αντιμετωπισθούν διάφορα σύγχρονα δεινά. Τα όριά του είναι ότι ασχολείται κυρίως με τα συμπτώματα και όχι με τη ρίζα του «κακού του αιώνα». Μετριοπαθής και «ρεαλιστικός», είναι έτοιμος να αποδεχθεί τις βάσεις της κατεστημένης τεχνολογικής, οικονομικής και κοινωνικής τάξης, σαν αναμφισβήτητο πια αντικειμενικό δεδομένο – θέση που οδηγεί στην εγκατάλειψη του πολιτιστικού και πολιτικού σύμπαντος του ρομαντισμού.

Πιο ενδιαφέρουσα φαίνεται να είναι η στάση του ουτοπικοεπαναστατικού ρομαντισμού – ή τουλάχιστον κάποιων από τους κυριότερους εκπροσώπους του (από τον Ουίλλιαμ Μόρρις έως τον Χέρμπερτ Μαρκούζε) και κάποιων από τα ρεύματά του, των οποίων σύγχρονοι κληρονόμοι είναι ο οικοσοσιαλισμός και διάφορα κοινωνικά κινήματα τόσο στις βιομηχανικές χώρες όσο και στον τρίτο κόσμο. Ξεκινώντας από τον ιστορικά αναγκαίο και ανθρώπινα νόμιμο χαρακτήρα ορισμένων κατακτήσεων του Διαφωτισμού και της γαλλικής Επανάστασης –τη δημοκρατία, την ανεκτικότητα, τις ατομικές και συλλογικές ελευθερίες– όπως και της επιστημονικής και τεχνικής προόδου, οι επαναστάτες ρομαντικοί δεν επιδιώκουν να *αποκαταστήσουν* το προνεωτερικό παρελθόν αλλά να *εγκαταστήσουν* ένα νέο μέλλον, μέσα στο οποίο η ανθρωπότητα θα ξαναβρεί ένα μέρος από τις ποιότητες και τις αξίες που έχασε με τη νεωτερικότητα: την κοινότητα, την αφιλοκέρδεια, το δώρο, την αρμονία με τη φύση, την εργασία σαν τέχνη, τη μαγεία της ζωής. Αλλά αυτό επιβάλλει τη ριζική αμφισβήτηση του οικονομικού συστήματος που βασίζεται στην ανταλλακτική αξία, το κέρδος, τον τυφλό μηχανισμό της αγοράς: τον καπιταλισμό (ή το υπό διάλυση *alter ego* του, το βιομηχανικό δεσποτισμό, τη γραφειοκρατική δικτατορία πάνω στις ανάγκες).

Δεν πρόκειται λοιπόν για αναζήτηση «λύσεων» σε κάποια «προβλήματα», αλλά για μια συνολική εναλλακτική πρόταση στην υπάρχουσα κατάσταση πραγμάτων, έναν νέο πολιτισμό, έναν τρόπο ζωής *άλλο*, που δεν θα είναι η αφηρημένη άρνηση της νεωτερικότητας, αλλά η «υπέρβασή» της *(Aufhebung)*, η καθορισμένη άρνησή της, η διατήρηση των καλύτερων κατακτήσεών της, και το ξεπέρασμά της προς μια ανώτερη μορφή πολιτισμού – μια μορφή που θα ξανάδινε στην κοινωνία μερικές ανθρώπινες αξίες που έχει καταστρέψει ο αστικός βιομηχανικός πολιτισμός. Αυτό δεν σημαίνει *επιστροφή* στο παρελθόν, αλλά *μια παράκαμψη* μέσω του παρελθόντος, προς ένα καινούργιο μέλλον, παράκαμψη που επιτρέπει στο ανθρώπινο πνεύμα να συνειδητοποιήσει όλο τον πολιτιστικό πλούτο, όλη την κοινωνική ζωτικότητα που θυσιάστηκαν από την ιστορική πρόοδο που πυροδότησε η βιομηχανική επανάσταση, και να αναζητήσει τα μέσα για να τον αναστήσει. Δεν πρόκειται λοιπόν για μια επιθυμία *«κατάργησης»* της μηχανοποίησης και της τεχνολογίας, αλλά για την υποταγή τους σε μια άλλη κοινωνική λογική – δηλαδή να τις μεταμορφώσουμε, να τις ανακατασκευάσουμε και να τις προγραμματίσουμε με κριτήρια ξένα προς εκείνα της κυκλοφορίας των εμπορευμάτων: ο αυτοδιαχειριστικός σοσιαλιστικός προβληματισμός για την οικονομική δημοκρατία και η σκέψη των οικολόγων πάνω στις νέες εναλλακτικές τεχνολογίες –όπως η γεωθερμία και η ηλιακή ενέργεια– είναι τα πρώτα βήματα προς αυτή την κατεύθυνση. Αυτοί όμως είναι στόχοι που απαιτούν έναν επαναστατικό μετασχηματισμό του συνόλου των σύγχρονων κοινωνικοοικονομικών και πολιτικο-στρατιωτικών δομών[20].

Πριν από έναν αιώνα, το 1890, ο ελευθεριακός Άγγλος σοσιαλιστής Ουίλλιαμ Μόρρις, διατύπωσε ένα όραμα. Φαντάσθηκε μια εργατική και λαϊκή εξέγερση που θα οδηγούσε σε μια «με-

---

[20] Βλέπε A. Feenberg, *Critical Theory of Technology (Κριτική Θεωρία της Τεχνολογίας)*. Oxford UP, 1991.

γάλη αλλαγή» στην Αγγλία: στην έλευση (ύστερα από μια μεταβατική περίοδο) μιας ελεύθερης και αλληλέγγυας κοινωνίας, χωρίς τάξεις και χωρίς Κράτος, χωρίς εμπορεύματα ούτε συσσώρευση κεφαλαίου· έναν κόσμο κομμουνιστικό, θεμελιωμένο πάνω στη χαρά της εργασίας σαν καλλιτεχνική δραστηριότητα και στην ανιδιοτέλεια των δώρων και των ανταλλαγών· μια ανθρώπινη κοινωνία που θα έχει επιτύχει την αλληλοσυμπλήρωση μεταξύ της μηχανικής παραγωγής και της χειρωνακτικής δημιουργικότητας, μεταξύ της επιστροφής στη φύση και της άνθησης ενός πλούσιου πολιτισμού, ανάμεσα σε μηχανές «άπειρα ανώτερες από εκείνες του παρελθόντος» και μια αρχιτεκτονική των πόλεων εμπνευσμένη από τον Μεσαίωνα. Παρά τους περιορισμούς του –και κάποιες ιδέες ειλικρινά απαράδεκτες (ειδικά στο ζήτημα της θέσης των γυναικών!)–, το κοινωνικό, σοσιαλιστικό και οικολογικό σύμπαν των *Νέων από το πουθενά* φαίνεται να προσλαμβάνει εκπληκτική επικαιρότητα σ' αυτό το τέλος του 20ού αιώνα.

Όνειρο ουτοπικό; Αναμφιβόλως. Με την προϋπόθεση ότι εννοούμε την ουτοπία με την ετυμολογική και αρχική της έννοια: αυτό που δεν υπάρχει πουθενά ακόμη. Χωρίς ουτοπίες αυτού του τύπου, το κοινωνικό φαντασιακό θα ήταν περιορισμένο στον στενό ορίζοντα του «πραγματικά υπαρκτού», και η ζωή του ανθρώπου σε μια διευρυμένη αναπαραγωγή του Ταυτόσημου.

Αυτή η ουτοπία έχει ισχυρές ρίζες στο παρόν και στο παρελθόν: στο παρόν, γιατί στηρίζεται σε όλες τις δυνατότητες και τις αντιφάσεις της νεωτερικότητας για να οδηγήσει στην έκρηξη του συστήματος, και στο παρελθόν, γιατί βρίσκει στις προνεωτερικές κοινωνίες συγκεκριμένα παραδείγματα και απτές αποδείξεις ενός τρόπου ζωής ποιοτικά διαφορετικού και διακριτού από τον βιομηχανικό καπιταλιστικό πολιτισμό (και από μερικές απόψεις ανώτερό του). Χωρίς νοσταλγία του παρελθόντος δεν μπορεί να υπάρξει αυθεντικό όνειρο για το μέλλον. Υπ' αυτή την έννοια, η *ουτοπία ή θα είναι ρομαντική ή δεν θα υπάρξει.*

Τι είναι ο ρομαντισμός; Αίνιγμα που παραμένει άλυτο, ο ρομαντισμός σαν γεγονός, φαινομενικά δείχνει να μην υπόκειται σε ανάλυση, όχι μόνο διότι η οργιαστική πολλαπλότητά του αντιστέκεται στις προσπάθειες για αναγωγή του σ' έναν κοινό παρονομαστή, αλλά επίσης, και κυρίως, εξαιτίας του αφάνταστα αντιφατικού του χαρακτήρα, της φύσης του ως coincidentia oppositorum: ταυτόχρονα (ή άλλοτε) επαναστατικός και αντεπαναστατικός, ατομικιστικός και κοινοτιστικός, κοσμοπολίτικος και εθνικιστικός, ρεαλιστικός και φανταστικός, οπισθοδρομικός και ουτοπικός, εξεγερσιακός και μελαγχολικός, δημοκρατικός και αριστοκρατικός, ακτιβιστικός και θεωρησιακός, δημοκρατικός και μοναρχικός, κόκκινος και λευκός, μυστικιστικός και αισθησιακός....

Δεν πρόκειται λοιπόν για εύρεση "λύσεων" σε κάποια "προβλήματα", αλλά για τη διαμόρφωση μιας συνολικής εναλλακτικής πρότασης στην υπάρχουσα κατάσταση πραγμάτων, για ένα νέο πολιτισμό, έναν τρόπο ζωής άλλο, που δεν θα είναι η αφηρημένη άρνηση της νεοτερικότητας, αλλά η "ανύψωση" της (Aufhebung), η καθορισμένη άρνησή της, η διατήρησή των καλύτερων κατακτήσεων της, και η υπέρβασή της προς μια ανώτερη μορφή πολιτισμού... Αυτό δεν σημαίνει επιστροφή στο παρελθόν, αλλά μια παράκαμψη μέσω του παρελθόντος, προς ένα νέο μέλλον, παράκαμψη που επιτρέπει στο ανθρώπινο πνεύμα να συνειδητοποιήσει όλο τον πολιτιστικό πλούτο, όλη την κοινωνική ζωτικότητα που θυσιάστηκαν από την ιστορική πρόοδο που μπήκε σε κίνηση από την βιομηχανική επανάσταση...

Αυτή η ουτοπία έχει ισχυρές ρίζες στο παρόν και το παρελθόν: στο παρόν, γιατί στηρίζεται σ' όλες τις δυνατότητες και αντιφάσεις της νεοτερικότητας για να οδηγήσει στην έκρηξη του συστήματος και στο παρελθόν, γιατί βρίσκει στις προνεωτερικές κοινωνίες συγκεκριμένα παραδείγματα και απτές αποδείξεις ενός τρόπου ζωής ποιοτικά διαφορετικού και διακριτού από το βιομηχανικό καπιταλιστικό πολιτισμό (και από μερικές απόψεις ανώτερό του). Χωρίς νοσταλγία του παρελθόντος δεν μπορεί να υπάρξει αυθεντικό όνειρο για το μέλλον. Υπ' αυτή την έννοια, η ουτοπία ή θα είναι ρομαντική ή δεν θα υπάρχει.

ISBN 960-427-062-1